İdeoloji

Terry Eagleton



İngilizceden çeviren: Muttalip Özcan



DENİZLİ KOLEKSİYON

TERRY EAGLETON

Terence Eagleton, 1943'te Salford'da doğdu. Oldukça yoğun bir Katolik eğitimi aldıktan sonra, Raymond Williams'dan da dersler alacağı Cambridge Üniversitesi'ne girdi. Kısa bir süre burada İngiliz Edebiyatı bölümünde öğretim üyeliği yaptı. 1969'da girdiği Oxford Üniversitesi'ndeki öğretim görevini günümüzde hâlâ sürdürmektedir. *New Left Review* ve *New Statesman* dergilerine yıllardır yazılarıyla katkıda bulunmaktadır.

Eagleton, ilk iki kitabı, *Shakespeare and Society* (1967; Shakespeare ve Toplum) ve *Exiles and Emigrés* (1970; Sürgünler ve Mülteciler)'de edebiyata Katoliklikle sosyalizmin ilginç bir sentezini yaparak yaklaşıyordu. İleriki yıllarda böylesi bir sentez arayışından koparak Althusser okulunun edebiyat kuramı alanındaki en önemli adı Pierre Macherey'nin izini sürecek; "bütünlük", "organiklik" ve "yansıma" gibi Hegel kökenli kavramların edebiyat yapıtlarını çözümlemekte kullanılmalarına karşı çıkacaktı. *Marxism and Literary Criticism* (1976; *Edebiyat Eleştirisi Üzerine*, çev. H. Gönenç, Eleştiri Y., tarihsiz) adlı yapıtında Marksist gelenekteki benzer eğilimleri sert bir biçimde eleştirdi. *Criticism and Ideology* (1976; *Eleştiri ve İdeoloji*, çev. E. Tarım-S. Öztopbaş, İletişim Y., 1985) kitabında ise yapısalcılıktan esinlenen bir 'metinbilimi' kavrayışına maddeci ve bilimsel bir içerik kazandırmak için edebiyat yapıtı ile ideolojiler arasındaki, "yansıtma" kavramının kuşatamadığı karmaşıklıktaki ilişkileri inceledi.

Eagleton, '80'lerde metni "açıklamaya" çalışan bilimsel yönelimini yavaş yavaş terk ederek metni "kullanmaya" ağırlık veren, daha siyasal bir yaklaşımı benimsedi. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (1981; Walter Benjamin ya da Devrimci Bir Eleştiriye Doğru), *Literary Theory* (1983; *Edebiyat Kuramı*, çev. E. Tarım, Ayrıntı Y., 1990) ve *The Function of Criticism* (1984; Eleştirinin İşlevi) gibi yapıtlarında, Benjamin'in yanısıra, Mikhail Bakhtin, Derrida, Wittgenstein, Foucault ve feminist hareketin bu siyasal yönelimi büyük ölçüde etkilediği görülür.

Edebiyat kuramı alanındaki bu çalışmalarının yanında edebiyat "pratiğine" de bulaşmış, *Brecht and Company* (yayımlanmadı) ve *Saint Oscar* (1990; Aziz Oscar) adlı iki oyun ve tek romanı olan *Saints and Scholars* (1987; *Azizler ve Alimler*, çev. O. Akınhay, Ayrıntı Y., 1992)'ı yazmıştır.

DİĞER YAPITLARI: *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontës* (1975; İktidar Mitleri: Brontë Kardeşler Üzerine Marksist Bir İnceleme), *The Rape of Clarissa* (1982; Clarissa'nın İğfali), *Against The Grain* (1985; Gidişata Karşı), *Shakespeare* (1986), *The Ideology of The Aesthetic* (1990; Estetik İdeolojisi), *Ideology: An Introduction* (1991) ve *Heathcliff and The Great Hunger* (1995; Heathcliff ve Büyük Açlık).

Ayrıntı: 153
İnceleme dizisi: 79

İdeoloji
Giriş
Terry Eagleton

İngilizceden çeviren
Muttalip Özcan

Yayıma hazırlayan
Tuncay Birkan

Kitabın özgün adı
Ideology
An Introduction

Verso/1991
basımından çevrilmiştir.

Kapak İllüstrasyonu
George Grosz

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sait Kızılırmak

Baskıya hazırlık
Renk Yapımevi Tel: (0 212) 516 94 15

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım
Haziran 1996

ISBN 975-539-147-9

Teny Eagleton

İDEOLOJİ

M

lam

İÇİNDEKİLER

NORMANFELTES'E

Son bir örnek olarak, çağdaş Amerikalı liberallerin genç siyahların Amerikan şehirlerindeki bitmez tükenmez ümitsizliklerine ve sefaletlerine yönelik tutumlarını ele alalım. Bu insanlara, onlar da bizim gibi insan oldukları için yardım etmek gerektiğini mi söylüyoruz? Bunu söyleyebiliriz, ama onları bizim gibi *Amerikalılar* olarak tanımlamak -bir *Amerikalının*

ümitsiz yaşamak zorunda olmasının rezil bir durum olduğunda ısrar etmek- politik olarak olduğu gibi ahlâki olarak da çok daha ikna edicidir.

RICHARD RORTY, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*

“ideoloji” nosyonunun yararsızlığı konusunda, bakınız, Raymond Geuss, *The Idea of a Critical The-ory.*

RICHARD RORTY, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*

GİRİŞ

Şu paradoksu ele alalım: Yaşamış olduğumuz son on yılda, tüm dünyada ideolojik hareketlerin gözle görülür bir biçimde yeniden canlanışına tanıklık edildi. Ortadoğu’da Îslâmî köktencilik, etkili bir siyasi güç olarak ortaya çıkarken, Üçüncü Dünya olarak adlandırılan ülkelerde ve Britanya Adalarının bir kısmında devrimci milliyetçilik, emperyalist iktidara karşı verdiği mücadeleyi sürdürmekte. Doğu blokunun post-kapitalist devletlerinin bazılarında, hâlâ direnen neo-Stalinizm, bir dizi muhalif güçle olan savaşımına aynen devam ediyor. Tarihteki en güçlü kapitalist devlet, muhafazakâr Protestanlığın özellikle tehlikeli bir kolu tarafından silinip süpürülmüş bir durumda. Bu dönem boyunca İngiltere, geleneksel olarak, hâkim değerlerinin belirsiz ve bulanık kalmasını tercih eden bir toplum olduğu halde, siyasi bellekte ideolojik olarak en saldırgan ve en açık rejimi olarak yer edecek bir rejimle karşı karşıya kaldı. Ve bütün bunlar olup biterken sol tarafta bir yerlerde ise ideoloji kavramının artık modasının geçmiş olduğu ilan ediliyor.

Bu saçmalığı nasıl açıklamalıyız? İdeolojik çelişkilerle sarsılan bir dünyada ideoloji nosyonu, postmodemist ve post-yapısalcı yazılarda niçin bir iz bile bırakmadan buharlaşıp yok olmuştur?[1] Bu kitapta işte bu bilmecenin çözümüne katkıda bulunacak kuramsal ipuçlarının peşine düşeceğiz. Kısaca belirtecek olursak, postmodem düşüncenin, klasik ideoloji kavramını itibardan düşürmek için elbirliği etmiş üç temel öğretisi olduğunu ileri sürüyorum. Bu öğretilerden ilki, temsil nosyonunun reddine yaslanıyor “gerçekte ise *ampirist* bir temsil modelinin reddinden başka bir şey değildir bu, ama kaş yaparken göz çıkarılır, ampirizmden kurtulayım derken temsil de bir kenara atılıverir! İkincisi, bir bilinç biçimine “ideolojik” sıfatı

yakıştırma ediminin kendisinin, savunulması çok güç bir mutlak doğruluk fikrini savunmayı gerektireceğine inanan bir epistemolojik şüphecilikten kaynaklanır. İkinci görüş, bugünlerde kendisine birkaç yandaş bulabilmiş olduğundan, birinci görüşün İkincinin ortaya çıkışıyla birlikte çöktüğü düşünülüyor. Pol Pot'u Stalinist bir bağnaz olarak suçlayamayız; çünkü bu, Stalinist bir bağnaz olmamanın neleri içereceğine ilişkin birtakım metafizik kesinliklere sahip olduğumuzu ima eder. Üçüncü öğreti, aşağı yukarı yeni-Nietzsche'ci bir çizgide, akılcılık, çıkar ve iktidar arasındaki ilişkilerin yeniden formüle edilmesiyle ilgilenir ve bu formülasyonun ideoloji kavramının tamamını gereksiz kıldığı düşünülür. Tam da Müslüman göstericilerin alınlarından kan gelinceye kadar secde ettikleri ve Amerikalı çiftçilerin, çok yakında, cennete, Cadillac'a ve istedikleri her şeye kavuşacaklarına inandıkları bir tarihsel anda, bu üç tezin, birlikte ele alındığında ideoloji sorunundan kurtulmaya bir şekilde yeterli olacağı düşünülmektedir.

Hegel, bütün büyük tarihi olayların, adeta, iki kez yaşandığını vurgular bir yerlerde (fakat eklemeyi unuttuğu bir şey vardır: ilkinde trajedi olan İkincisinde komedi olur). İdeoloji kavramının günümüzdeki bastınlışı, bir anlamda, II. Dünya Savaşanı izleyen ve '‘ideolojinin sonu” olarak adlandırılmış olan dönemin yeniden ısıtılmasıdır denilebilir; fakat bu hareket, en azından, faşizm ve Sta-linizmin işlediği suçlara verilen travmatik bir tepki olarak kısmen anlaşılabilir olsa bile ideolojik eleştiriye duyulan şu anki nefret bu tür bir politik gerekçeden yoksundur. Dahası “ideolojinin-sonu” okulu, açıkça politik sağın yarattığı bir şeydi; oysa “post-ideolojik” gönül rahatlığımızı öven tavsiye mektuplarının altında çoğunlukla radikallerin imzası var. “İdeolojinin-sonu” kuramcıları, bütün ideolojilerin, doğaları gereği kapah, dogmatik ve katı olduğunu söylemekteydiler, postmodemist düşünce ise bütün ideolojileri, te-leolojik, “totaliter” ve metafizik temelli olarak görme eğilimindedir. Bu yolla, kaba saba bir karikatür haline getirilen ideoloji kavramı, itaatkâr bir şekilde kendi defterini dürmektedir.

İdeoloji nosyonunun terk edilmesi, şu dönemlerde karşı atağa geçmiş olan kapitalizm karşısında, sınıf çatışması, üretim tarzları, dcvrimci eylemlilik ve burjuva devletinin doğası gibi “metafizik” meselelerle uğraşmaktan mahcup bir yüzle ve düzenli olarak vazgeçen sabık devrimci solun bütün saflarında

uğramış olduğu şiddetli politik sarsıntı ile bağlantılıdır. Tam da devrim kavramının aşın metafizik bir şakşakçılık olarak suçlandığı bir dönemde, devrimin, en az beklenilen bir yerde, Doğu Avrupa'nın Stalinist bürokrasilerin içinde patlak vermiş olması bu konumu savunanları hayli sıkıntıya soktu; ki onlar da bunu kabul ediyorlar. Herhalde Başkan Çavuşesku, hayattaki son nefesini cellatlarına, devrimin modası geçmiş bir kavram olduğunu, sadece mikro-stratejilerin ve yerel yapı-çözümlerin olanaklı olduğunu ve “kolektif devrimci özne” düşüncesinin miadının maalesef dolmuş olduğunu hatırlatmak için harcamıştır. Bu kitabın amacı, yerinde bir alçakgönüllülükle, ideoloji nosyonunun karmaşık kavramsal tarihine ilişkin bazı şeyleri açıklığa kavuşturmaktır; fakat, aynı zamanda kendini, bu temel meselelere politik bir müdahale olarak ve böylece entelektüellerin bu en son ihanetine karşı politik bir cevap olarak da ortaya koyma niyetindedir.

Thom Gunn’ın II. Dünya Savaşı sırasında, Nazilerin ellerinde onları bekleyen kaderlerinden kaçmaları için Yahudilere yardım ederek kendi yaşamını tehlikeye atan bir Alman askerini anlatan şiirinde şöyle denir:

Biliyorum, olağandışı gözleri vardı onun,

Gücünü, hiçbir düzenden almayan gözleri,

Koymazdı gördüğü insanları,

Diğerleri gibi, tanrı ya da böcek katına.

İnsanların, birbirlerini, zaman zaman, tanrı ya da böcek katına koymalarına yol açan şey ideolojidir. İnsanların geçerli maddi nedenlerden dolayı -söz gelimi, fiziksel varlığını devam ettirmeyle ilgili nedenlerden dolayı- birbirleriyle mücadele etmeleri veya birbirlerini öldürmeleri rahatlıkla anlaşılabilir bir durum; anlaşılması asıl güç olan şey, fikir gibi soyutluğu apaçık olan bir şey adına da bütün bunların yapılabiliyor olmasıdır. Ama yine de fikirler, insanların uğruna yaşadıkları ve yerine göre uğruna Öldükleri şeylerdir. Eğer Gunn’ın söz ettiği asker, yandaşlarının ideolojik koşullandırmalarından kurtulabilmiş ise bunu nasıl başarmıştır? Yaptığı şeyi, daha şefkatli, başka bir ideoloji adına mı, yoksa sadece eşyanın doğasına ilişkin gerçekçi bir görüşe sahip olduğu için mi yapmıştır? Onun

olağan-dışı gözleri, insanları ne iseler o olarak mı değerlendirmiştir, yoksa onun algıları da bazı bakımlardan en az arkadaşlarınınki kadar önyargılarla, bizlerin kınadığımız değil onayladığımız türden önyargılarla mı yüklüdür? Asker, kendi çıkarına karşı mı, yoksa daha derinde yatan birtakım çıkarlar adına mı davranmıştır? İdeoloji sadece bir "yanılgı" *mıdır.* yoksa çok daha karmaşık ve anlaşılması güç bir karaktere mi sahiptir?

İdeoloji üzerine yapılan bir çalışma, aynı zamanda, diğer şeylerin yanı sıra, insanların nasıl olup da kendi mutsuzlukları üzerine yatırım yapabilir hale gelebildiklerine ilişkin bir sorgulamayı da içerir. Baslü altına alınmış olma bazen beraberinde cüzi ödüller getirdiği içindir ki zamanla bu duruma katlanmaya hazır hale getiriliyoruz. En etkili baskı kuran kişi, kendi buyruğu altındaki insanları kendi iktidarını sevmeye, arzulamaya ve kendilerini onunla özdeşleştirmeye ikna edebilmiş olan kişidir; bu nedenle, her politik kurtuluş pratiği, özgürleşme biçimlerinin en zoru olan, kendimizi kendimize karşı özgür kılmayı içerir. Bununla birlikte hikayenin öteki yüzü de aynı derecede öneme sahiptir. Çünkü, bu tür bir baskı, kurbanlarını yeterince tatmin etme konusunda uzun bir süre başarısız kalması durumunda kurbanlar, nihayet bir gün kendisine karşı ayaklanacaklardır. Eğer öteki siyasi seçeneklerin tehlikeli ve karanlık göründüğü bir dönemde sefalet ile. marjinal zevkin muğlak bir karışımıyla yetinmek rasyonel ise sefaletin refahtan gözle görülür ölçüde fazla olması durumunda isyan etmek de, hele bu isyan sonucunda kazanılacak olan şeyler kaybedileceklerden daha fazla gibi görünüyor ise, aynı ölçüde rasyoneldir.

İdeoloji eleştirisinde, sadece, mistifiye edilmiş öznenin kendisine anlamlı gelebilecek müdahalelerin işe yarayacağını anlamak oldukça önemlidir. "İdeoloji eleştirisi", bu anlamda, psi-kanalitik tekniklerle oldukça ilginç bir yakınlık sergiler. "Elleştirme" [criticism], Aydınlanmacı anlamında, birinin ötekilerin durumundaki çarpıklığı dışsal, belki de "aşkın" bir noktadan onlara anlatmasıdır. "Eleştiri" [critique] ise öznenin deneyiminin, öznenin şimdiki durumunun ötesine işaret eden "geçerli" yönlerini aydınlatmak için onu içerden anlamaya çalışan söylem biçimidir. "Eleştirme", matematikten anlamayan insanlara, matematiksel bilgiye ulaşmanın mükemmel bir kültürel amaç olduğunu söyler; "eleştiri" ise, onların, ceplerine giren ücret tehlikeye düştüğünde, bu tür bir bilgiyi yeterince çabuk bir biçimde kazanacaklarını kabul eder. Yani ideoloji eleştirisi, hiç kimsenin *bütünüyle*

mistifiye edilmiş olmadığını -baskıya maruz kalanların, *şimdi bile*, ancak içinde bulundukları maddi koşulların dönüştürülmesiyle gerçekçi bir biçimde karşılanabilecek olan beklenti ve arzulara sahip olabileceklerini- varsayar. İdeoloji eleştirisi Aydınlanma raöyonalitesinin dışsal bakış açısını reddetse bile, Aydınlanmanın insanın ılımlı rasyonel doğasına duyduğu bu temel inancı paylaşır. Tamamen ideolojik yanılsamanın kurbanı olmuş olan bir kişi, kendisine yönelik özgürleştirici bir talebi kavrayabilmekten bile aciz olurdu. İnsanlar, en kötü koşullarda bile mücadele etmeyi, arzulamayı ve hayal etmeyi bir kenara bırakmadıkları içindir ki politik özgürleşme pratiği gerçek bir olasılıktır. Fakat bu, baskı altındaki bireylerin, el altında, kendi mutsuzluklarına karşı ayrıntılı olarak geliştirilmiş birtakım seçenekler bulundurduklarını iddia etmek demek değildir; bu bireylerin, kendilerini söz konusu acının nedenlerinden kurtardıklarında, geriye doğru bakıp kendi yaşam-tarihlerini yeniden-yazabilmeleri ve şu anda keyfini çıkardddan şeyin, o zaman farkına varmış olsalardı, daha önceden istemiş olmaları gereken şey olduğunu kavrayabilmeleri gerektiğini öne sürmek demektir. İdeolojik açıdan hiç kimseye su katılmamış bir budala denemeyeceğinin bir kanıtı da “ikinci sınıf’ [inferior] diye nitelenen insanların aslında “ikinci sınıf’ olmayı öğrenmek zorunda kalmalarıdır. Bir kadın, ya da sömürge tebası için, yaşamın aşağı bir yaşam biçimi olarak tanımlanması yeterli değildir: aynı zamanda, onlara bu tanımın etkili bir şekilde *öğretilmesi* ve onlardan bazılarının bu süreç içerisinde parlak mezunlar olarak sivrilmesi gerekir. İnsanların kendilerini bu konuda ilkel ve kalın kafalıymış gibi gösterebilme konusunda ne kadar kurnaz, becerikli ve zeki olabildiklerini görmek insanı hayrete düşürüyor. Bu “edimsel çelişki”, kuşkusuz, bir anlamda, politik ümitsizliğin kaynaklarından birisidir; ama aynı zamanda, koşullar uygun olduğunda, hâkim düzeni yenilgiye de uğratabilecek olan bir çelişkidir*

Geçen şu son on yıl boyunca, Toril Moi ile tartışmış olduğumuz entelektüel meseleler arasında, herhalde en düzenli ve en yoğun şekilde ideoloji kavramı üzerinde durduk. Onun bu konuya ilişkin görüşleri benimkilerle artık o derece iç içe geçmiş bir durumda ki, onunkilerin nerede bitip benimkilerin nerede başladığı hakkında, günümüzün en sevilen deyimlerinden birisini kullanacak olursak, “kesin bir şey söylenemez.”

Son derece keskin ve analitik zekâsından yararlanmama izin verdiği için kendisine minnettarım. Ayrıca, kitabı okuyup değerli düşüncelerini benden esirgemeyen Norman Geras'a, her zamanki titiz okumasıyla el yazmasını gözden geçirerek beni bazı hatalardan ve eksikliklerden kurtaran Ken Hirschkop'a ve ayrıca, yaptığım araştırmalar sırasında, kendi çalışmalarından zaman ayırarak bana yardım etmiş olan Gargi Bhattachaıya'ya teşekkür borçluyum.

T.E.

I. IDEOLOJI NEDIR?

Şimdiye kadar hiç kimse ideolojinin tek ve yeterli bir tanımını yapamamıştır ve bu anlamda bu kitap da bir istisna oluşturmayacaktır. Bu durum, bu alanda çalışanların, zekâ seviyelerinin düşük olmasından değil, ideoloji teriminin kullanışlı, ama birbiriyle bağdaşmaz nitelikte olan birçok anlamı olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu anlam zenginliğini, tek ve kapsayıcı bir tanıma sıkıştırmaya çalışmak, mümkün olsaydı bile, pek yararlı olmazdı. Diyebiliriz ki, "ideoloji" kelimesi farklı kavramsal liflerle bütün bir doku halinde örülmüş bir *metindir;* farklı tarihlerle yoğrulmuştur ve belki de bu her bir tarihsel kolda neyin değerli veya işe yaramaz olduğuna karar vermek, bütün bunları zorla bir Büyük Global Kuram altında birleştirmeye çalışmaktan daha önemlidir.

Bu anlam çeşitliliğini göstermek için şu anda geçerli olan ve kullanılan bazı ideoloji tanımlarını biraz gelişigüzel de olsa sıralamaya çalışalım:

(a) toplumsal yaşamdaki anlam, gösterge ve değerlerin üretim süreci;

(b) belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi;

(c) bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya yarayan fikirler;

(d) bir egemen siyasi iktidarı meşrulaştırmaya hizmet eden yanlış fikirler;

(e) sistemli bir şekilde çarpıtılan iletişim;

(f) özneye belirli bir konum sunan şey;

(g) toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen düşünme biçimleri;

(h) özdeşlik düşüncesi

(i) toplumsal olarak zorunlu yanılsama;

(j) söylem ve iktidar konjonktürü;

(k) içinde, bilinçli toplumsal aktörlerin kendi dünyalarına anlam verdikleri ortam;

(1) eylem-amaçlı inançlar kümesi;

(m) dilsel ve olgusal gerçekliğin karıştırılması;

(n) anlamsal [semiotik] kapanım;

(o) içinde, bireylerin, toplumsal yapıyla olan ilişkilerini yaşadıkları kaçınılmaz ortam;

(p) toplumsal yaşamın doğal gerçekliğe dönüştürüldüğü süreç.[2]

Bu listeyle ilgili birkaç noktaya dikkat çekmek gerekir. İlk olarak; bu tanımların tümü birbiriyle bağdaşır nitelikte değildir. Örneğin, eğer ideoloji, toplumsal çıkarlar tarafından güdülenen her türlü inançlar kümesi anlamına geliyorsa, aynı zamanda, bir toplumdaki *egemen* düşünce biçimlerini ifade ediyor olamaz. Söz konusu tanımlardan bir kısmı karşılıklı olarak bağdaşabilir, ancak bu uyumun bazı ilginç içerimleri vardır: eğer ideoloji hem bir yanılsama, hem de toplumsal aktörlerin kendi dünyalarını anlamlandırdıkları bir ortamsa, bu, bizim alışılmış anlamlandırma biçimlerimiz hakkında oldukça umut kırıcı şeyler söylemek demektir. İkinci olarak; bu tanımlardan bazıları aşağılayıcı bir nitelik taşır; bunlar dışında kalanların bir kısmında bu nitelik muğlakken, bazılarında da hiç yoktur. Bu tanımlardan birçoğuna göre, hiç kimse, kendi düşünüş biçiminin ideolojik olduğunu söylemeyecektir; tıpkı hiç kimsenin kendisine şişko patates

dememesi gibi. Bu anlamda ideoloji, pis kokan nefes gibi hep başkasının sahip olduğu bir şeydir. İnsanların az çok rasyonel olduklarını iddia ederken anlatmak istediğimiz şey, kısmen, hem birtakım şeylere inanan hem de bu inançların yanılsamadan ibaret olduğunu kabul eden bir insanın bizleri şaşırtacak olmasıdır. Ancak, bu tanımlardan bazıları bu bakımdan tarafsızdır -örneğin, “belirli bir toplumsal grup veya sınıfa ait fikirler kümesi”, tanımı-ve bu anlamda kişi kendi görüşlerini, bu görüşlerin yanlış veya hayali oldukları konusunda herhangi bir tereddüte düşmeksizin, pekâlâ ideolojik olarak tanımlayabilir.

Üçüncü olarak, bu tanımlardan bazıları epistemolojik sorunlar -bizim dünyaya dair bilgimizle ilgili sorunlar- içerirken diğerlerinin bu konuda sessiz kaldığı kaydedilebilir. Bazıları, gerçeğin tam olarak görülemediğini ima ederken, “eylem-amaçlı inançlar kümesi” gibi bir tanım bu meseleyi tartışmaya açık bırakır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bu ayrım ideoloji kuramında önemli bir tartışma konusudur ve bu terimin kullanılışı konusunda iki ana gelenek ortaya çıkan uyumsuzluğu yansıtır. Kabaca belirtecek olursak, Hcgel ve Marx’dan Georg Lukâcs ve bazı geç dönem Marksist düşünürlere kadar uzanan bir temel kol, büyük ölçüde, doğru ve yanlış bilme fikriyle, yanılsama, çarpıtma ve mis-tifikasyon anlamında ideoloji ile meşgul olmuştur; buna karşın epistemolojik olmaktan çok sosyolojik bir eğilim gösteren bir başka düşünce geleneği ise ağırlıklı olarak, fikirlerin gerçekliği veya gerçekdışılığmdan çok toplumsal yaşamdaki işlevleri ile ilgilenmiştir. Marksist mirasa sahip çıkanlar bu iki düşünce akımından da yararlanmışlardır; bu kitabın savlarından biri de her ikisinin de bize anlatacağı ilginç bir şeyler olduğudur.

Özel bir terim hakkında kafa yorulduğunda, bu terimin sokaktaki adam tarafından nasıl kullanıldığına (tabii eğer kullanıyorsa) bakmak her zaman için yararlıdır. Terimlerin bu tür kullanımlarının cn son başvuru mercii falan olduklarını iddia ettiğimiz yok; birçok kişi böylesi bir iddianın kendisinin ideolojik olduğunu düşünürdü haklı olarak; ama sokaktaki adama danışmanın yine de bazı yararları var. Mesela bir meyhane muhabbeti sırasında adamın biri şöyle bir şey deseydi bu ne anlama gelirdi: “İdeolojik bir şey bu senin dediğin/’ Adamımız doğrudan doğruya bu söylediklerin yanlıştır demek istemiyor herhalde (gerçi böyle bir ima da sezilir); bunu demek istemiş olsaydı bunu derdi. Meyhanedeki adamımızın: “Bu

söylediklerin anlamsal kapanıma iyi bir ömek’\ ya da buna benzer bir şey demek istiyor veya ateşli bir şekilde, karşısındaki kişiyi, dilsel ve olgusal gerçekliği birbirine karıştırmakla suçluyor olması da pek mümkün değil. Sıradan bir sohbet sırasında bir insanın, karşısındaki kişinin ideolojik bir dille konuştuğunu iddia etmesi, şu anlama gelir: Bu kişi, belirli bir meseleyi, önceden kabul edilmiş ve anlama tarzını çarpıtan fikirlerden oluşan, sınırlan kesin bir şekilde belirlenmiş bir çerçeveden tartışmaktadır. Ben, şeyleri, ne iseler o olarak görüyorum; siz ise, konuya ona yabancı bir öğreti sisteminin dayattığı bir atgözlüğüyle, gözlerinizi kısarak bakıyorsunuz. Bu sözler, genellikle, ideolojik bakışın altında aşın basitleştirilmiş bir dünya görüşü yattığı iddiası taşır -yani, “ideolojik olarak” yargıda bulunmak, şematik olarak hep aynı basmakalıp sözlerle ve hatta, üstü iyice kapalı bir fanatizm imasıyla yargıda bulunmaktır. Öyle ise burada, ideolojinin karşıtı, “mutlak hakikatten çok “ampirik” ya da “pragmatik” olandır. Sokaktaki adam, savunduğu bu görüşün, “ideolojik yöntemi”, “fikirlerin, olgulardan çıkartılması yerine, olgulann niteliklerini belirleme edimini yönlendirmek için kullanılmasını içeren bir şey olarak karakterize eden sosyolog Emile Durkheim gibi mühim bir şahsiyetin desteğini aldığını bilseydi memnun olurdu herhalde.[3]

Bu iddiada neyin yanlış olduğunu göstermek pek zor bir iş sayılmaz» Şu an birçok insan teslim edecektir ki bazı tür öryargılar -filozof Martin Heidegger’in “ön-anlamalar” adını verdiği şeyler-olmaksızın, bırakın herhangi bir mesele veya durum hakkında yargıda bulunmayı, bu mesele ya da durumu tam olarak ta-nımiayamayız bile. Ön-kabulsüz düşünce diye bir şey yoktur ve bu bağlamda, düşüncelerimizin tamamının ideolojik olduğu söylenebilir. Farkı yaratan şey belki dc *kati* önyargılar: ben, Paul McCartney’in son üç ay yemek yemiş olduğu ihtimaline inanıyorum; ki bu kendi başına ideolojik olan bir şey değil; buna karşılık siz, onun, Kıyamet Günü bağışlanacak olan kırk bin seçilmişten biri olduğunu ön-kabulleniyorsunuz. Fakat, bir insanın katı fikirliliği, bilindiği gibi, bir başkasının açık fikirliliğidir. Onun düşüncesi, cahil çiftçilere yakışan bir düşünce, sizinki dokt-riner, benimkisi ise iştah kabartacak derecede nereye çeksen oraya gider cinstendir. Belirli bir durumu önceden -yerleşmiş bazı genel ilkelere göre “anlamlandıran” düşünce biçimleri kesinlikle mevcut; bu hatanın sorumlusu ise, genellikle, “rasyonalist” adını verdiğimiz

düşünme tarzıdır. Fakat, aydınlatılması gereken bir nokta daha var; acaba ideolojik dediğimiz şey bu anlamda rasyonalist midir?

Sokaktaki-adamlann en şamatacılarından bazıları Amerikan sosyologlarıdır. Daha ılımlı, kısmi ve pragmatik bazı bilgelik türlerinin aksine, ideolojinin, dünyaya bakmanın esneklikten uzak, şematik bir yolu olduğu inancı, savaş-sonrası dönemde, halk bilgeliğinin bir parçası olmaktan dörtbaşı mamur bir toplumsal kuram mertebesine yükseltilmiştir.[4] Amerikalı siyaset kuramcısı Edward Shils'a göre, ideolojiler, kesin, kapalı, yeniliğe direnen, büyük ölçüde insanların duygularına hitap ederek yayılan ve kendisini savunanlardan mutlak bağlılık isteyen şeylerdir»[5] Bu şunu demeye gelir aslında: Sovyetler Birliği, ideolojinin pençesinde kıvranırken Birleşik Devletler, şeyleri, gerçekten ne iseler o olarak görmektedir. Okuyucunun da takdir edebileceği gibi bu iddianın kendisi ideolojik bir bakış açısı değildir. Söz gelimi, demokratik yollarla seçilmiş Şili hükümetini devirme gibi mütevazı, pragmatik siyasi hedefler peşinde koşmak, olgulara gerçekçi bir biçimde uyum sağlama meselesidir; oysa Çekoslovakya'ya tanklarla girmek ideolojik fanatizmin bir örneğidir.

Bu “ideolojinin-sonu” ideolojisinin ilginç bir özelliği, ideolojiyi hem körü körüne irrasyonel hem de aşın rasyonalist bir şey olarak, birbiri ile tamamen çelişik iki ayrı biçimde görme eğiliminde olmasıdır, ideolojiler, bir taraftan birtakım karanlık, yan-dinsel inançların beslediği, aşırı tutku ve belagat yüklü şeylerdir (modem kapitalizmin ağırbaşlı teknokratik dünyası neyse ki bunları hükümsüz kılmıştır); diğer taraftan ise toplumu, birtakım ruhsuz projelerle temelden yeniden-inşa etmek isteyen cansız kavramsal sistemlerdir. Alvin Gouldner şu alaycı sözleriyle söz konusu muğlaklığı çok iyi ifade etmiştir: “[ideoloji,] insanların zihnine fitil sokan doktriner, dogmatik, yıkıcı, insanı insanlıktan çıkaran, yanlış, irrasyonel ve kuşkusuz ‘aşın’ bilincin hükümranlığıdır/’[6] Ampirist toplum mühendisliğinin görüş noktasından bakıldığında ideolojiler, hem çok duygusal hem de çok duygusuzdur ve bu nedenle, aynı anda hem parlak birer hayal hem de insana deli gömleği giydiren birer dogma olmakla suçlanabilirler. Bir başka deyişle, bir yandan toplumun geleceğine ilişkin hayaller kurduklan için hor görülen, bir yandan da toplumun ortak duygulanna “klinik” bir mesafeyle baktıkları için kınanan entelektüellere gösterilen o gelenekselleşmiş muğlak tepki ideolojilere de gösterilir. Ateşli bir fanatizmin yerine toplumsal

sorunlara yönelik soğukkanlı denecek ölçüde teknokratik bir yaklaşımı yerleştirme çabası içinde olan ideolojinin-sonu kuramcılarının, farkına varmadan, “ideoloji” terimini ilk icat edenlerin, Fransız Aydınlanması ideologlarının tutumlarını taklit etmekte olmaları çarpıcı bir ironi oluşturuyor.

ideolojinin özellikle katı fikir kümelerinden doğduğu görüşüne getirilebilecek itirazlardan birisi, her katı fikir kümesinin ideolojik olmadığıdır. Diş fırçalama konusunda, son derece katı inançlara sahip olabilirim; söz gelimi, diş fırçalarken her bir diş için kesin bir sayıda fırça darbesinin gerekli olduğuna inanabilir ve yalnızca leylak rengi diş fırçalarını kullanıyor olabilirim, ama bu ve benzeri görüşlerin ideolojik olduğunu söylemek birçok durumda garip kaçar (belki “patolojik” demek daha doğru olabilir).

İnsanların, ideoloji sözcüğünü, bazen genelde sistematik inançlara göndermede bulunmak için kullandıkları doğrudur; bir kimsenin, et yemekten “ideolojik değil, pratik nedenlerden dolayı” kaçındığını söylemesinde olduğu gibi. İdeoloji sözcüğü, burada az çok, terimin geniş anlamında “felsefe” ile eşanlamlı kullanılmaktadır; tıpkı, yardımcılarından birisinin Richard Nixon›ı övmek amacıyla kullandığı “Başkan felsefe yapmaz” deyiminde olduğu gibi. Fakat çoğu kez ideolojinin kesinlikle bundan fazlasını gerektirdiği hissedilir. Eğer ben, “Britanyalı vatandaş sağlığını korumazsa Sov-yetler, benim zayıf düşmüş, dişsiz ulusumun üstüne yürür” gibi bir nedenden dolayı diş fırçalama konusunda bu kadar sabit fikirli isem veya kendimi, ölüm dışında her şey üzerinde teknolojik üstünlük kurmaya çalışan bir toplumun üyesi saydığım için fiziksel sağlığı fetiş haline getirmiş isem, işte o zaman benim yaptığım davranışı ideolojik olarak güdülenmiş bir davranış olarak betimlemek anlamlı olabilir. Bir başka deyişle, ideoloji terimi, yalnızca inanç sistemlerine değil, *iktidar* meselesine de göndermede bulunuyor gibi görünüyor.

Peki, ne tür bir göndermede bulunuyor? Üzerinde en fazla anlaşma sağlanan cevap belki de, ideoloji, egemen toplumsal grup veya sınıfın iktidarını *meşrulaştırmakla* ilişkilidir, iddiasında dile gelmektedir. “İdeoloji üzerine çalışmak”, diyor, John B. Thompson, anlamın (veya imlemin) tahakküm ilişkilerini sürdürmeye hizmet ettiği durumlar üzerine çalışmaktır.’*

İdeolojinin yaygın kabul gören tek tanımı muhtemelen budur. Ve meşrulaştırma sürecinin en az altı farklı stratejisi olduğu söylenebilir. Egemen iktidar kendisini, kendisine yakın inanç ve değerlerin *tutunmasını sağlayarak*, bu tür inançları, doğrulukları kendinden menkûl ve görünüşte kaçınılmaz kılacak şekilde *doğallaştırarak* ve *evrenselleştirerek*, kendisine meydan okumaya kalkışan fikirlere *çamur atarak*, rakip düşünce biçimlerini, muhtemelen, açığa vurulmayan, ama sistemli bir mantıkla, *dışlayarak* ve toplumsal gerçekliği kendine uygun yollarla *çapraşıklaştırarak* meşrulaştırabilir. Genel olarak bilindiği gibi, bu "mistifikasyon", çoğu kez, ken-dişinden, gerçek çelişkilerin imgesel/hayali çözümü olarak ideoloji kavrayışının doğduğu toplumsal çatışmaların bastırılması veya maskelenmesi biçimini alır. Fiili her ideolojik oluşumda bu altı strateji, büyük ölçüde, karmaşık biçimlerde iç içe geçme eğilimindedir,

Gelgelelim, aslında ikna edici olan bu ideoloji tanımında en az iki büyük güçlükle karşılaşmaktayız. Bir kere, insanların genel olarak ideolojik dediği her inanç yapısı, belirli bir *egemen* siyasi iktidar ile ilişkili değildir. Özellikle siyasi sol, ideoloji meselesini her ele alışında neredeyse içgüdüsel olarak bu tür hâkim biçimleri aklına getirme eğilimindedir; peki o zaman, hiçbiri kesinlikle kendi döneminin hâkim değer sistemi olmamış olan Leveller'lar, Digger'lar, Narodnik'ler ve Suffragette'lerin* inançları hakkında ne diyeceğiz? Sosyalizm ve feminizm ideoloji midirler ve eğer değil iseler neden değillerdir? Siyasi muhalefette olduklarında ideolojik olmayıp da iktidara geldiklerinde mi ideolojik olurlar? Eğer Digger'larm ve Suffragette'lerin inandıkları şeyler gündelik kullanımdaki anlamda "ideolojik" ise bu durumda her ideolojinin baskıcı ve aynı şekilde meşrulaştırıcı olduğu iddiası hiçbir şekilde savunulamaz. Aslında, sağcı bir siyaset kuramcısı olan Kenneth Minogue'un şaşırtıcı bir şekilde belirttiği gibi, *bütün* ideolojiler siyasi anlamda muhaliftirler; hâkim pratik bilgeliğin karşısında yer alan kısır, totalize edici kalıplardır, "ideolojiler, kesin bir biçimde, siyasette liberalizme, ekonomide piyasaya ve ahlâki yaşamda bireyciliğe karşı, yani, modernliğe karşı besledikleri ortak düşmanlık bakımından ayırt edilebilirler."[7] Bu görüşe göre, sosyalizm taraftarı olanlar ideolojiktir, kapitalizm taraftarı olanlar ise ideolojik değildir. Bir kimsenin kendi siyasi görüşlerine ilişkin olarak ideoloji terimini kullanmaya ne derecede hazır hale geldiği, bu kimsenin siyasi ideolojisinin doğasına dair

güvenilir bir göstergedir. Genelde, Minogue gibi muhafazakârlar, kendi adlarına, bu kavramdan tedirgin olurlar; çünkü inançlarının ideolojik olduğu söylendiğinde, bu inançlar, tartışma konusu olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş olur.

Öyle ise bu, sosyalistler, feministler ve diğer radikallerin, sahip oldukları değerlerin ideolojik doğasını açıkça itiraf etmeleri gerektiği anlamına mı gelmektedir? Eğer ideoloji terimi, *egemen* siyasi düşünme biçimleriyle sınırlı ise bu tür bir hareket hatalı ve gereksiz bir şekilde kafa karıştırıcı olur; fakat burada, ideolojinin daha geniş bir biçimde inanç sistemleri ile siyasi iktidarlar arasındaki her türlü kesişme noktası olarak tanımlanmasına ihtiyaç olduğu hissedilebilir. Ve bu tür bir tanım, bu kesişmenin, belirli bir toplumsal düzene karşı mı, yoksa bu düzeni onaylayıcı türden mi olacağı meselesinde tarafsız olacaktır» Siyaset felsefecisi Martin Seliger, ideolojiyi, "insanların, örgütlü toplumsal eylemin ve özellikle de siyasi eylemin; araç ve amaçlarını bu tür bir eylemin, verili bir toplumsal düzeni koruma, değiştirme, yıkma, ya da yeniden inşa etme amacı taşıyıp taşımadığına bakmaksızın, belirleme, açıklama ve doğrulamada kullandıkları fikirler kümesi" olarak tanımlarken tam da bu türden bir formülasyonu savunmaktadır.[8] Bu formasyon içerisinde "sosyalist ideolojimden bahsetmek anlamlıdır, oysa ideoloji sadece *hâkim* inanç sistemleri anlamına gelseydi ya da ideoloji en azından bir sosyalist için kaçınılmaz olarak yanılsamaya, mistifikasyona ve yanlış bilince gönderme yapan bir şey olsaydı (en azından Batı'da) "sosyalist ideolojiden bahsetmek anlamlı olmazdı.

İdeoloji teriminin kapsamını bu tarzda genişletmek, genel kullanıma sadık kalma ve böylece, niçin mesela faşizm bir ideoloji sayılırken feminizmin ideoloji sayılmaması gerektiği yolundaki açık ikilemi çözme avantajlanna sahiptir. Ama buna karşılık, birçok radikal kuramcının ideoloji kavramının temeliyle ilişkili saydığı bir dizi öğeden vazgeçilmesi gibi bir avantaj da taşır; toplumsal gerçekliğin çapraşıklaştırılması ve "doğallaştırılması", gerçek çelişkilerin sahte çözümleri ve benzerleri bu öğeler ara* sındadır. Benim düşünceme göre, ideolojinin geniş ve dar, her iki anlamı da kendi kullanım alanlarına sahiptir; aralarında var olan ve çok farklı siyasi ve kuramsal tarihlerden geliyor olmalarından kaynaklanan karşılıklı bağdaşmazlığın kabul ve itiraf edilmesi ye-terlidir. Bu görüş, Bertolt

Brecht'in imalı sloganına -"Neyi kul-lanabiliyorsan kullan!'- sadık kalma gibi olumlu bir yöne ve aynı zamanda aşın hoşgörü gibi olumsuz bir yöne sahiptir.

Bu tür bir hoşgörü hatalıdır; çünkü ideoloji kavramını, kavramın siyasi keskinliğini yitireceği bîr noktaya kadar genişletme riski taşır. Ve bu, iktidarın doğasının kendisini ilgilendiren "meş-rulaştınm olarak ideoloji" teziyle ilgili ikinci sorundur. Micheİ Foucault ve onun müritlerinin görüşüne göre, iktidar, ordu ve parlamento ile sınırlı bir şey değildir: iktidar, bundan öte, en mahrem sözlerimize, en örtük hareketlerimize bile sızan, her tarafa yayılmış tanımlanamaz bir güç ağıdır.[7] Bu kurama göre, iktidar fikrini, onun en bariz siyasi tezahürleriyle sınırlamanın kendisi, iktidarın işleyişindeki karmaşık dağınıklığı gizleyen ideolojik bir harekettir. İktidarın kişisel ilişkilerimize ve her zamanki sıradan faaliyetlerimize kendi damgasını vurduğunu düşünmek, söz ge-limi feministlerin farkına varmakta zorlanmadığı gibi, açıkça siyasi bir kazançtır; fakat burada, ideolojinin anlamıyla ilgili bir sorunla karşılaşırız. Çünkü eğer iktidarla bağıntılı *olmayan* hiçbir inanç ve değer yok ise, ideoloji terimi, yok olma noktasına doğru genişleme tehdidi altında demektir. Her şeyi kuşatan bir sözcük kesin sınırlarını yitirir ve yavaş yavaş içi boş bir sese dönüşür. Bir terimin anlama sahip olabilmesi için, belirli koşullarda, nelerin onun dışında kaldığının belirlenmesinin olanaklı olması gerekir -ki bu, ille de, *her zaman ve her yerde* onun dışında kalacak türden bir şeylerin belirlenmesi anlamına gelmez. Eğer iktidar, Kadiri Mutlak bir tanrı gibi, her zaman ve her yerde olan bir şey ise, ideoloji sözcüğü, herhangi bir şeyi özellikle ayıramaz hale gelir ve sonuçta bize hiçbir bilgi vermeyen bir şeye dönüşür- tıpkı, ne türden olursa olsun (işkence dahil) her insan davranışının bir sevecenlik Örneği sayılması durumunda sevecenlik sözcüğünün içi boş bir belirtece dönüşecek olması gibi.

Bu mantığa bağlı kalan Foucault ve takipçileri ideoloji kavramını tamamen atarak onun yerine daha geniş bir kavram olan "söylemdi almışlardır. Fakat bu, faydalı bir ayrımdan çok çabuk vazgeçmek anlamına gelebilir. İdeoloji teriminin gücü, bütün bir toplumsal yaşam biçimi için bir biçimde merkezi önem taşıyan iktidar mücadeleleri ile böyle bir önem taşımayan iktidar mücadeleleri arasında ayrım yapabilme kapasitesinde yatar. Kan-koca arasında tostun o kömür rengine kimin yüzünden büründüğü konusunda

çıkıveren bir kahvaltı kavgasının ideolojik olması gerekmez; fakat bu kavga, örneğin, cinsel iktidar meseleleriyle, toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin inançlar ve benzeri sorunlarla ilgili bir yön kazanmaya başladığında ideolojik bir hal alır. Bu tür bir ihtilafın ideolojik olduğunu söylemek bir farklılık yaratır; biz-lere, söz konusu sözcüğün "genişlemeci" anlamının yapamayacağı şekilde, bilgilendirici bir şeyler söyler. "Her şey ideolojiktir" ya da "her şey siyasidir" diyen radikaller, bindikleri dalı kestiklerinin henüz farkına varmamış görünüyorlar. Bu tür sloganlar, ideoloji ve siyasetin, egemen iktidarın toplumsal yaşamın bütün kesimlerini depolitize etme niyetine uygun düşebilecek ölçüde aşırı dar bir biçimde tanımlanmasını reddederek iyi bir şey yapıyor olabilirler. Fakat bu tür terimlerin tanımını her şeyi kapsayacak şekilde genişletmek, bunların gücünü yok etmek demektir, ki bu da aynı ölçüde egemen düzenin yararına olan bir durumdur. Bir taraftan iktidarın her yerde olduğunu söyleyen Nietzsche ve Foucault ile hemfikir olurken, diğer taraftan bazı belirli pratik amaçlarla, iktidarın daha az ve daha çok merkezi olan biçimleri arasında bir ayırım yapmak istemek tamamen olanaklıdır.

Fakat siyasi solda, bu neyin daha merkezi, neyin daha az merkezi olduğuna karar verme işinden tedirgin olanlar vardır. Bu zaten haksız yere ihmal edilmiş olan bazı iktidar mücadelelerini marjinalleştirmeye yönelik gizli bir girişim değil midir? Bu tür çatışmaları belli bir hiyerarşiye tabi tutmayı ve böylece muhafazakârlara özgü bir düşünce alışkanlığını yeniden üretmeyi gerçekten istiyor muyuz? Bir top için çekişen iki çocuk arasındaki kavganın El Salvador kurtuluş hareketi kadar önemli olduğuna inanan bir kimseye sorulacak tek şey şaka yapıp yapmadığıdır. Bu tür insanlarla yeterince dalga geçerseniz bir süre sonra belli bir hiyerarşinin gerekliliğini savunmaya başladıklarını görürsünüz. Siyasi radikaller de tıpkı hasımları gibi belli bir ayrıcalık kavranjına sahiptirler: örneğin, Mozambik'teki gıda stoklan miktarının Miki

Fare'nin aşk hayatından daha ciddi bir mesele olduğuna inanırlar. Bir tür çatışmanın diğerine göre daha önemli olduğunu iddia etmek, kuşkusuz bu önceliği *tartışmayı* ve yanlışlanmaya açık olmayı gerektirir; fakat "iktidar her yerdedir" sözünün, iktidarın her tezahürü aynı öneme sahiptir, anlamına gelmediğini herkes bilir. Bı konuda (belki de bütün konularda) hiç kimse, retorik bâbından ne söylerse söylesin aslında göreci değildir.

Dolayısıyla, her şeyin ideolojik olduğunu söylemenin bir yaran yoktur. İdeolojik olmayan hiçbir şeyin olmaması durumunda ideoloji teriminin kendisi her yönüyle iptal olur ve anlamsızlaşır. Bunu söyledik diye, doğası itibariyle ideolojik-olmayan türden bir söylemin var olduğuna inanmamız gerekmez; sadece, terimin anlamlı olabilmesi için, her tikel durumda neyin ideolojik-olmayan sayılacağının gösterilebilmesi gerekir. Fakat aynı şekilde birisi de çıkıp koşullar uygun olduğunda, ideolojik *olamayacak* hiçbir söylem olmadığını iddia edebilir. “Kediyi hâlâ kapı dışarı etmedin mi?”, ideolojik bir söz olabilir; eğer (örneğin) şu tür örtük bir anlam taşıyor ise: “o uyuşuk, proleter ruhundan kurtulamadın bir türlü.” Bunun tam tersine, “erkekler kadınlardan üstündür,” tümcesi (bir hâkim iktidarı destekleme anlamında) ille de ideolojik olmak zorunda değildir; yeterince alaycı bir biçimde dile getirildiğinde pekâlâ da cinsiyetçi ideolojiyi devirmenin bir yolu olabilir.

Bu noktayı şöyle açabiliriz: İdeoloji “dil”le değil “söylenTle ilgili bir meseledir.[8] İdeoloji, belli insan özneleri arasında, dilin belirli etkiler yaratmak amacıyla fiilen nasıl kullanıldığıyla ilgili bir şeydir. Bir önermenin ideolojik olup olmadığına, söz konusu önermeyi söylemsel bağlamından kopartılmış bir halde inceleyerek karar veremezsiniz; tıpkı herhangi bir yazının bir edebi eser olup olmadığına aynı yöntemle karar veremeyeceğiniz gibi. İdeoloji, bir ifadenin içerdiği dilsel özelliklerden çok kimin kime hangi amaçlarla ne söylediğiyle ilgili bir meseledir. Kuşkusuz bu, örneğin, faşizmin dili gibi birtakım ideolojik “üsluplar” [idioms] olduğunu reddetmek anlamına gelmez. Faşizmin, kendine özgü bir sözlükçesi vardır *(Lebensraum,* fedakârlık, kan, vatan), fakat bu sözcükleri ideolojik yapan asıl şey, hizmet ettikleri iktidar-çıkarları ve yarattıkları siyasal etkilerdir. Buraya kadar söylediklerimizi şöyle toparlayabiliriz: tamamen aynı dil birimi, bir bağlamda ideolojik sayılabilirken bir başka bağlamda ideolojik sayılmayabilir, ideoloji, bir sözün, kullanıldığı toplumsal bağlamla olan ilişkisinin bir işlevidir.

ideolojiyi, birtakım özgül toplumsal çıkarlara bağlantılı her tür söylem olarak tanımladığımızda, “pan-iktidarcı” savda rast-lananlara benzeyen sorunlarla karşılaşıldığı görülmekte. Çünkü, yine aynı soru çıkıyor karşımıza: Söylem olmayan nedir? Günümüzde, sağcı akademisyenlerin dışında kalan birçok insan, çıkardan tamamen annmış bir dil fikrine karşı

derin şüphe besliyorlar ve eğer bu insanlar haklı ise ideolojiyi “toplumsal açıdan çıkar güden” sözler olarak tanımlamak anlamsız olacaktır; çünkü bu, mutlak olarak her şeyi kapsamakta (zaten “çıkar'' sözcüğünün kendisi ideolojik açıdan ilginç bir sözcüktür: Raymond Wil-liams’m *Keywords'de* işaret ettiği gibi, “cazibe veya bağlılık yerine kullandığımız en genel sözcüğün mülkiyetle ilgili ve mali işlerde kullanılan resmi ve nesnel bir terimden türetilmiş olması... ve günümüzde, cazibe, ilgi ve uğraş yerine kullanılan bu ana sözcüğün, para ilişkilerine dayanan bir toplum deneyimiyle yoğrulmuş olması” oldukça anlamlıdır).[9] Burada, “toplumsal” olan ile salt “bireysel” olan çıkarlar arasında bir ayırım yapmayı deneyebiliriz belki de; böylece ideoloji sözcüğü, örneğin, adamın birinin mezgit balığı yemek için duyduğu dayanılmaz bir Özlemi değil de, belirli toplumsal grupların çıkarlarını ifade edebilir. Fakat, bilindiği gibi, toplumsal ile bireyseli birbirinden ayıran çizgi meselesi oldukça tartışmalı bir konudur; zaten “toplumsal çıkarlar” deyimi de ideoloji kavramını bir kez daha anlamsızlaştırma tehlikesi yaratacak ölçüde geniş bir kategoridir.

Fakat böyle olsa bile, birisi ideolojik diğeri ideolojik değil denilebilecek olan iki çıkar “düzeyi” arasında bir aynma gitmek faydalı olabilir. İnsanların, bedensel doğalarından kaynaklanan bazı “derin” çıkarları vardır: yemek yemek, öteki insanlarla ha-herleşmek, anlamak, kendi çevresini kontrol altında tutmak ve benzeri şeyler Örneğin, bir iktidarı devirmede veya onu çocuk bakımına daha çok para harcamaya zorlamakta yatan çıkarların aksine, bu tür “derin” çıkarlara ideolojiktir demenin herhangi bir yararlı anlamı varmış gibi görünmüyor. Friedrich Nietzsche’nin etkisi altındaki postmodemist düşünce, ayakkabı bağlamaktan diktatörlükleri devirmeye, her şeyin bir “çıkar” meselesi haline getirildiği homojen bir evren yaratarak, bu farklı türden çıkarları her zamanki gibi gayrimeşru bir şekilde aynı kefeye yerleştirmiş bulunuyor. Bu hareketin siyasi sonucu, “çıkar” kategorisini belirli herhangi bir şey ifade etmeyecek ölçüde şişirerek belirli toplumsal çatışma biçimlerinin ayırt edici özelliklerini, belirsizleştirmek olmuştur. O halde ideolojiyi “çıkar güden” söylem olarak betimlerken de tıpkı ideolojinin bir iktidar meselesi olduğunu söylerken olduğu gibi, bazı sınırlamalar getirmek gerekiyor. Her iki durumda da terim, ancak verili bir anda bir-toplumsal düzenin tamamı için merkezi öneme sahip olan ve olmayan çıkarlar ve iktidar çatışmaları arasında bir ayrım yapmamıza yardımcı oluyor ise sağlam ve bilgilendiricidir.

Buraya kadar, ele aldığımız argümanların hiçbirisinin ideoloji kuramı kapsamında kalan epistemolojik meselelere -örneğin, ideolojiyi "yanlış bilinç" olarak görmenin faydalı bir görüş olup olamayacağı meselesine- yeterince ışık tuttuğu söylenemez. Bu, bugünlerde, birtakım nedenlerden dolayı pek fazla savunucusu olmayan bir ideoloji görüşüdür. Sahip olduğumuz fikirlerden bazılarının şeylerin var olma tarzına "karşılık geldiği" ya da bu tarzla "örtüştüğü" bazılarının ise böyle olmadığı yolundaki varsayımın, kimileri tarafından naif, itibar edilemez bir bilgi kuramı olarak algılanması ve epistemolojinin kendisinin artık demode bir şey sayılması bu nedenlerden birisidir. Bir başka neden, yanlış bilinç düşüncesinin dünyaya bakmanın su götürmez ölçüde doğru olan bir yolu olabileceğini ima etmesidir ki bu görüş günümüzde büyük zan altındadır. Ayrıca, çoğunluk, yanlış bilinç sisi ile kuşatılmışken bir kuramcılar azınlığının, toplumun ne halde olduğuna ilişkin, bilimsel temellere dayalı bilgiyi tekellerine almış oldukları inancı, demokratik duyarlılık açısından pek hoş kaçmaz. Bu elitizmin yeni bir biçimi felsefeci Richard Rorty'nin yapıtlarında boy gösterir; Rorty'nin düşündüğü ideal toplumda, entelektüeller, kendi inançlarına yerinde bir mesafeyle bakan "iro-nistler" olacaklar, buna karşılık, bu tür bir kendini-ironi-konusu-yapma tutumunu aşırı yıkıcı bir silaha dönüştürebilecek olan "kitleler" ise bayrak karşısında selam durmaya ve hayatı ciddiye almaya devam edeceklerdir.[10]

Bu durumda, ideoloji kuramcılarından bazılarına, epistemolojik meseleleri tamamen bir kenara bırakmak ve bunun yerine ideolojinin daha siyasi ve daha sosyolojik olan bir anlamını, kadın ve erkeklerin toplumsal ve siyasi mücadelelerini göstergeler, anlamlar ve temsil etmeler düzeyinde sürdürdükleri ortam olarak ideolojiyi ön plana çıkarmak daha kolaymış gibi görünüyor. Hatta, Alex Callinicos gibi ortodoks bir Marksist bile Marx'ın ideoloji kuramındaki epistemolojik öğeleri ıskartaya çıkartmamız gerektiğini ileri sürüyor;[13] diğer taraftan Göran Therbom, yanlış ve doğru bilinç fikirlerinin "son kez olarak, açık ve kesin bir biçimde" reddedilmesi gerektiği görüşüne aynı ölçüde sıcak bakmakta.[11] Martin Seliger, ideolojinin bu olumsuz ya da aşağılayıcı anlamının tamamen atılmasını istiyor;[12] "yanlış bilinç" tezinin popülerliğini iyice yitirdiği bir dönemde yazan Rosalind Coward ve John Ellis ise söz konusu tezi "gülünç" bularak kesin bir biçimde reddediyorlar.[13]

İdeolojinin “epistemolojik” değil “siyasi” bir tanımını savunmak, hiç şüphe yok ki, ideoloji ile siyasetin özdeş olduklarını ileri sürmek demek değildir. Bu ikisini birbirinden ayırmanın olası yollarından birisi, siyasetin, toplumsal düzenleri ayakta tutmak veya yıkmak için başvurulan güç yöntemlerine karşılık geldiğini, buna karşılık, ideolojinin, bu yöntemlerin anlamlandırma [signification] alanında ifade edilme biçimlerini işaret ettiğini öne sürmekten geçer. Fakat bu, yeterli olmayacaktır, çünkü siyaset ille de ideolojik olması gerekmeyen türden bir anlamlandırma alanına sahiptir. Britanya’da anayasal monarşi olduğunu belirtmek siyasi bir önermedir; buna karşılık, ancak bazı inançlar içermeye başladığında -örneğin, “ve bu da iyi bir şeydir” gibisinden örtük bir ima taşıdığında- ideolojik bir önerme olur. Genellikle, yalnızca çevrede bunu kötü karşılayacak birileri olduğunda böyle bir şey söyleme ihtiyacı duyulduğundan, ideolojinin, anlamlandırmadan çok anlamlandırma alanı içindeki çatışmalarla ilişkili olduğunu öne sürebiliriz» Eğer bir muhalif siyasi grubun üyeleri birbirlerine, “Hükümeti düşürebiliriz/’ diyorlar ise, bu bir siyasi söylem Örneğidir; yok eğer bu lafı doğrudan hükümetin kendisine söylemekte iseler cümle hemen (terimin geniş anlamında alındığında) ideolojik bir ton kazanır, çünkü bu durumda söylenilen söz söylemsel mücadele alanına girmiş bulunmaktadır.

“Yanlış bilinç” olarak ideoloji görüşünün ikna edici görünmemesinin çeşitli nedenleri vardır. Bunlardan birisi, insanların genelinde görülen, ortalama rasyonalite adını verdiğimiz ve muhtemelen ikna edici bir argümandan çok siyasi bir inancın dışavurumu olan şeyle ilgilidir. Aristoteles, inançların çoğunda bir hakikat payı olduğuna inanırdı. Yüzyılımızın siyaset yaşamında, insan rasyonalitesinin sağlamlığına fazlaca bel bağlamaktan çekinmemize yetecek ölçüde patolojik irrasyonalizm örneğine tanık olmuş olmamıza rağmen, tarihin büyük bir bölümünde insanların tamamının anlamsızlığı gayet açık olan inanç ve fikirleri savunmuş olduklarına inanmak gerçekten çok zor. Derin kök salmış inançlar, pratik faaliyetlerimizle oluşmuş olduğundan dünya tarafından şu ya da bu ölçüde destekleniyor olmalı; aynca, sayısız insanın, kesinlikle anlamsız ve saçma fikirler uğruna yaşadıkları ve bazen de öldüklerine inanmak, sıradan insanlara karşı, hiç de hoş olmayan, aşağılayıcı bir tavır takınmak demek olur. İnsanları, tutarlı akıl yürütme yetisinden yoksun ve irrasyonel önyargılar içinde boğulmuş saymak, onlar hakkında verilen tipik, tutucu

hükümlerden birisidir. Oysa “bizler, bazısı doğrudan zihnin kendisine özgü bile olabilecek olan, çeşitli mistifikasyonların kurbanı olabiliriz, ama yine de dünyamızı olabildiğince inandırıcı bir tarzda anlamlı kılmak için gerekli yetiye sahibiz” demek daha radikal bir davranıştır. Eğer insanlar gerçekten, inançlarını büyük ölçüde, tamamen içi boş fikirler üzerine oturtacak kadar ahmak ve cahil olsaydılar, haklı olarak, bu insanların herhangi bir şekilde siyasi desteğe değer olup olmadıklarını sorgulamak gerekirdi. Eğer bu kadar safdilseler, bir gün kendilerini özgür kılacaklarını nasıl umabiliriz?

Buradan hareketle, söz gelimi, birçok insanın bağlanmış olduğu büyüsel, mitolojik ya da dinsel bir öğretiyle karşılaştığımızda, çoğu kez, söz konusu öğretide bir şeyler olduğundan emin olmak makûldür. Tabii ki, bir öğretide olan şey, bu öğretiye gönül vermiş olanların olduğuna inandıkları şey ile bir olmayabilir, bu tür bir durumda bile bu insanların inandıktan şeyin tamamen saçma olduğu söylenemez. Sadece bu tür öğretilerin kalıcılığı ve etki alanlanmn genişliğine dayanarak bile, bu öğretilerin, her ne kadar mistifiye edilmiş bir biçimde de olsa gerçek ihtiyaç ve arzulan kodladıklarını varsayabiliriz. Güneşin dünya çevresinde döndüğüne inanmak yanlıştır, ama saçma değildir. Keza adaletin, suçluların elektrikli sandalyeye gönderilmesini gerektirdiğine inanmak da saçma sayılamaz. Bazı insanların diğerlerinden daha üstün olduğunu iddia etmenin gülünç sayılabilecek herhangi bir yönü yoktur; hatta bu bariz bir biçimde doğrudur. Bazı bakımdan, bazı insanlar gerçekten diğerlerine göre daha aşağıdadır: kimileri daha az iyi huylu, kimileri kıskanmaya daha eğilimli, kimileri ise yüz metre yarışta daha yavaştır. Bu belirli eşitsizlikleri bütün insan ırkları veya sınıflan için genelleştirmek yanlış ve zararlı olabilir; fakat burada yapılan genellemenin mantığı gayet açıktır, İnsan ırkının, sadece birtakım aşkın güçler tarafından kurtarılabilecek ölçüde büyük bir kargaşa içinde olduğuna inanmak yanlış olabilir; ama böylesi bir dogmanın kuşattığı ütopik özlemler, suçluluk ve güçsüzlük hisleri hiçbir biçimde yanılsama sayılamaz.

Burada bir başka nokta üzerinde durabiliriz. Toplumsal yaşamda “yanlış bilinç” ne denli yaygın olursa olsun, yine de in-sanlann dünya hakkında söyledikleri şeylerin çoğu zaman ve çoğunlukla gerçekten doğru olması gerektiği iddia edilebilir. Felsefeci Donald Davidson’a göre, bu, ampirik olmaktan çok mantıksal bir

F3**ÖN/**1**<teoluji** önermedir. Çünkü, diyor Davidson, çoğu insanın söylediği sözlerin çoğu kez doğru olduğunu varsayamıyorsak, onların dilini anlama çabamızın önünde her zaman aşılmaz bir engel var olacaktır. Ve yabancı kültürlerin dilini tercüme edebiliyor gibi görünüyoruz. Davidson yorumculanndan birisi cömertlik ilkesi adı verilen bu ilkeyi şöyle formüle eder: “Eğer öteki insanların söylediği şeyleri anladığımızı düşünüyor isek, içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin gözlemlerimizin büyük bir çoğunluğunu da doğru olarak kabul etmek zorundayız.”[14] Söz konusu konuşmaların büyük bir çoğunluğu açıkçası ipe sapa gelmez türdendir; toplu yanılsamanın gücünü hafife almamamız gerek: son günlerde yapılan bir anket, her üç Britanyalı'dan birisinin, güneşin dünyanın etrafında döndüğüne ve her yedisinden birisinin de güneş sisteminin evrenden daha büyük olduğuna inanmakta olduğunu gösterdi. Fakat, her zamanki, sıradan toplumsal yaşantımız sözkonusu olduğunda, Davidson’a göre, çoğu zaman hatalı olmamız mümkün değildir. Pratik bilgimiz büyük ölçüde doğru [accurate] olmalıdır, çünkü aksi takdirde dünyamızın paramparça olması gerekirdi. Güneş sisteminin evrenden daha büyük olması ya da olmaması gündelik toplumsal etkinliklerimizi fazlaca etkilemez ve dolayısıyla bu, hata yapma lüksünü göze alabileceğimiz bir meseledir. En alt düzeyde aynı toplumsal pratiği paylaşan insanların (her ne kadar bunlann üniversitelerde görülen küçük bir kesimi zamanlarını söylemin belirsizliğinden dolayı kann ağnları çekmeye harcamakta ise de) birbirlerini çoğu kez doğru anlıyor ol-malan gerekir. Gayet haklı olarak, dilin bir çatışma alanı olduğunu vurgulayanlar, zaman zaman çatışmanın, belirli bir ölçüde karşılıklı görüş birliğinin varlığı önkabulüne dayandığını unut-maktalar: eğer siz, babaerkillik, karşı çıkılması gereken bir toplumsal sistemdir derken, ben, onun New York eyaletine bağh küçük bir kasaba olduğunu söylüyor isem, ikimiz arasında siyasi bir *çatışma* olduğu söylenemez. Sınıf, ırk ve cinsiyet aynmlan dili ne ölçüde kesitlere bölmüş olursa olsun, her ortak dile ait yapılara belli bir *pratik* dayanışma nüfuz etmiştir. Bu tür bir görüşü, teh-

İlkeli ölçüde iyimser ve “olağan dil”e duyulan aşırı saf bir inancın dışavurumu olarak gören radikaller, bu tür bir pratik dayanışmanın ve bilme yetisinin güvenilirliğinin, halkın yaşamında gözlenen ve, elitistlerin

sindirmekte güçlük çektiği bir zekâya ve temel gerçekçiliğe tanıklık ettiğini unutuyorlar.

Yine de Davidson'ın ihmal etmekle suçlanabileceği şey, Jür-gen Habermas'ın ideoloji yerine kullandığı terimle "sistemli bir biçimde çarpıtılmış iletişim" biçimidir. Davidson, bir yerlinin sürekli bir tavşanı işaret ederek bir ses çıkarması durumunda bu belirtme ediminin çoğu kez doğru olması gerektiğini, aksi takdirde, yerlilerin tavşan için kullandıkları sözcüğü veya -biraz daha genişletirsek- onların diline ait hiçbir şeyi hiçbir zaman öğrenemeyeceğimizi öne sürer. Fakat, her ne zaman bir adam karısını dövse, "ödev" sözcüğünü kullanan bir toplum düşünelim veya kültürümüz içerisinde yaşarken özel dilsel deyimlerimizi kulaktan dolma öğrenen bir yabancı gözlemcinin, memleketine dönüşünde kendisine bizde tahakküm yerine hangi sözcüğün kullanıldığını soran arkadaşlarına, "hizmet" diye cevap verdiğini varsayalım. Davidson'ın kuramı bu tür *sistematik* sapmaları açıklamakta yetersizdir; ama yine de ideolojik bir söylem sisteminin şifresini çözebilmemiz için, öncelikle, terimlerin, normatif, çarpıtılmamış kullanımlarına sahip olmamız gerektiğini saptadığı söylenebilir. Kadınlarını döven bir toplumdaki "ödev" sözcüğünü ideolojik bir "suiistimal" olarak belirleyebilmemiz için bu sözcüğün, uygun bir bağlamda yeterli süre ve sayıda kullanıldığına tanık olmamız gerekir.

İnsanları yaşatan fikirlerin çoğunluğunun tamamen saçma olmadığı doğru olsa bile bu cömert tavnn "yanlış bilinç" tezini gözden çıkarmak için yeterli olup olmadığı tam olarak açık değil. Zira bu tezi savunanlar, belirli türden yanılsamaların gerçek ihtiyaç ve arzuları ifade ediyor olabileceğini reddetmek zorunda değiller. Belki de iddia ettikleri tek şey, adam öldürenleri idam etmek gerektiğine veya Baş Melek Cebrail'in gelecek salı günü ortaya çıkacağına inanmanın yanlış olduğu ve bu yalanların egemen siyasi iktidarın yeniden üretilmesiyle önemli ölçüde ilişkili olduğudur. İnsanların kendilerini bu inançlara sahip çıkmak için sağlam gerekçeleri varmış gibi görmediklerini ima etmelerine gerek yok; sadece, inandıkları şeyin, açıkça, gerçek durumla ör-tüşmediğini ve bunun, siyasi iktidarla ilişkili bir mesele olduğunu vurguluyor olabilirler.

"Yanlış bilinç" tezine yönelik itirazlar kısmen, şu doğru iddiadan kaynaklanır: gerçekten etkili olabilmeleri için, ideolojiler, insanların

deneyimine en alt düzeyde bile olsa anlam vermek ve insanların, toplumsal gerçeklik hakkında onunla girmiş oldukları karşılıklı pratik etkileşim sonucu edindikleri bilgilerle bir dereceye kadar uyuşmak zorundadır. Jon El ster[7] ın da hatırlattığı gibi, egemen ideoloji, kendisine tabi olan insanların arzu vc isteklerini aktif bir biçimde şekillendirebilir;[15] ama aynı zamanda, insanların hazırda var olan arzu ve istekleriyle ciddi bir şekilde ilgilenmesi, gerçek beklenti ve ihtiyaçları yakalayıp ortaya çıkarması, bunları yeniden kendi özel dili içerisinde seslendirmesi ve ilgili öznelere, söz konusu ideolojiyi onlann gözünde akla uygun ve çekici kılacak şekilde, geri sunması da gerekir, İdeoloji bireylerin tutarlı bir kimlik oluşturabilmelerini sağlayan temelleri sağlayacak ölçüde “gerçek” olmak, etkili eylem için güçlü motivasyonlar yaratmak ve içinde barındırdığı bariz çelişki ve tutarsızlıkları tevil etme yolunda en azından zayıf girişimlerde bulunmak zorundadır Kısacası, başarılı ideolojilerin, zorla kabul ettirilen yanılsamalardan daha fazla bir şey olmaları ve bütün tutarsızlıklarına rağmen hitap ettikleri insanlara, kolayca vazgeçilip bir kenara bırakılamayacak kadar gerçek ve kabul edilebilir bir toplumsal gerçeklik biçimi iletmeleri gerekir. İdeolojiler, örneğin, John Stuart Miirin hemen hemen bütün toplumsal kuramlar hakkında söylediği gibi, savundukları şeyde yeterince haklı, ama reddettikleri şeyde hatalı olabilirler. Hitap ettiği insanların yaşanmış deneyimiyle uyuşma konusunda bütünüyle başarısız olan her egemen ideoloji darbelere aşın açık olacaktır; savunucularının onu bir yenisiyle değiştirme akıllılığını göstermeleri yerinde olur. Fakat bunların hiçbiri, ideolojilerin çoğu kez oldukça önemli ve şu türden kesinlikle yanlış önermeler içermekte oldukları olgusuyla çelişmez: Yahudiler, ikinci sınıf varlıklardır; kadınlar* erkekler kadar rasyonel değildir; zina eden kimseler ebedi eziyet çekmeye mahkûm edilecektir.[16] Eğer bunlara yanlış bilinç örneği diyemezsek, neye diyeceğiz bilinmez. Ve yanlış bilinç fikrini tamamen dışlayan kimselerin bu fikirlerin saldırganlığına karşı hoşgörülü görünmemeye özen göstermeleri gerekir. “Yanlış bilinç” tezi, eğer ideoloji, gerçek dışı, toplumsal gerçeklikten tamamen kopuk bir hayaldir, görüşüne bağlanıyor ise, o zaman da zaten bu tür bir bakış açısını en azından günümüzde geçerli bularak onaylayan kimse olmadığını söyleyebiliriz. Yok eğer bu kez sadece, bariz bir biçimde yanlış olan birtakım temel ideolojik sözlerin olduğu iddiasında bulunuyor ise, aynı şekilde, bunu zaten yadsıyan kimse yoktur. Dolayısıyla asıl sorun, muhtemelen, bunun yadsınıp yadsınmamasıyla değil, bir bütün olarak ideoloji kuramında bu tür

yanlışlara atfedilen rol ile ilgili olmalı. Toplumsal gerçekliğe dair yanlış temsiller İdeolojide kurucu nitelikte bir öneme mi sahiptirler, yoksa ideolojiyle olumsal bir ilişki içinde midirler?

İdeolojinin bir yanlış bilinç meselesi gibi görünmemesinin nedenlerinden birisi, insanların ideolojik olduğu konusunda hemfikir oldukları birçok önermenin açık bir biçimde doğru oluşudur. “Prens Charles, korkunç derecede iğrenç biri değil; dürüst ve saygılı bir insandır” doğru bir önermedir, fakat hiç şüphe yok ki, bu sözü söylemeye değer bulan birçok insan bu önermeyi, krallık iktidarını destekleyen bir tarzda kullanıyor olacaktır. “Prens And-rew, bir cırlak sıçandan daha akıllıdır” önermesi de, tartışmaya biraz daha açık olsa bile, kuvvetli ihtimal doğrudur; fakat bu tür bir ifadenin yarattığı etki de (eğer taşıdığı ironi gözardı edilirse) aynı şekilde, bir egemen iktidarın meşrulaştırılmasına yardım etme anlamında, ideolojik olmaya elverişlidir. Fakat yine de bu, ideolojinin genelde yalancı olduğunu savunanlara karşı yeterli bir cevap sayılamaz. Çünkü her zaman bu tür ifadelerin *ampirik olarak* doğru oldukları halde, daha temele ve daha derinlere inildiğinde yanlış oldukları iddia edilebilir. Prens Charles’m makul ölçüde vicdan sahibi biri olduğu doğrudur, ama krallığın arzu edilebilir bir kurum olduğu doğru değildir. Bir işletme sözcüsünün, “eğer grev devam ederse, ambülanssızlıktan insanlar sokak ortasında ölecek,” dediğini düşünelim. Bu, insanlar gazete bulamadığı için can sıkıntısından ölecek, demenin tam tersine, pekâlâ doğru bir iddia olabilir; ama yine de, bir grevci işçinin gözünde bu sözcü bir sahtekârdır, çünkü bu laf *aslında*, kuvvetli ihtimal, “îşe geri dön” demeye gelmektedir ve bu koşullar altında, yapılabilecek akla en uygun şeyin bu olduğunu varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Söz konusu önermenin ideolojik olduğunu söylemek, onun bir iktidar mücadelesindeki belli çıkarların meşrulaştın İm asiyi a ilişkili olan gizli bir güdünün etkisinde kaldığını iddia etmektir Bu durumda diyebiliriz ki sözcünün görüşü, bir söylem olarak değil, ama bir dil olarak doğrudur. Olası bir durumu dilsel olarak tam ve doğru bir şekilde betimlemektedir; fakat belli birtakım sonuçlara ulaşmayı hedefleyen bir retorik edimi olarak yalandır ve iki bakımdan yalandır. Yalandır, çünkü bir tür aldatma içermektedir -sözcünün burada söylediği, gerçekten demek istediği şey değildir ve bir dolaylı anlatım söz konusudur. Demek istenilen asıl şey, bu durumda takınabileceğiniz en yapıcı tavrın işe dönmek olduğudur -ki, en yapıcı tavır bu olmayabilir.

Diğer ideolojik konuşma biçimleri, olumladıkları şey bakımından doğru, dışladıklan şey bakımından yanlış olanlardır. Bir Amerikalı siyasetçinin, “Burası Özgürlükler ülkesidir,” sözü, özgürlüğün herkesin bağlı olduğu dinin gereklerini yerine getirebilmesi veya kolay yoldan köşe dönebilme olduğunu düşünen birisi için tamamen doğrudur; ama özgürlük, fişlenme korkusu olmaksızın yaşayabilmektir, ya da en çok izlcnildiği saatlerde televizyondan başkanın bir cani olduğunu ilan edebilmektir, diyen birisi için hiç de böyle değildir. Öteki ideolojik önerme türleri de ille de aldatmaya yönelik olmadan, ya da önemli ölçüde dışlayıcı olmadan yalan içerenlerdir: “Ben Britanyalı’yını ve bununla iftihar ediyorum” gibi. Bu düşüncenin her iki kısmı da doğru olabilir, ama Britanyalı olmanın kendi başına bir erdem olduğunu ima ediyor, ki bu yanlıştır. Dikkat edilecek olursa, burada içerilen şey, aldatmadan çok kendi kendini aldatma veya yanıltmadır. “Eğer PakistanlIlar[1] ın bu caddede yaşamasına izin verirsek, ev fiyatları düşer” gibi bir ifade, tamamen doğru bir açıklama olabilir, ama Pakistanlılar’ın ikinci sınıf varlık oldukları varsayımını içeriyor olabilir, ki bu yanlıştır.

Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, ideolojik söylem adını verdiğimiz şeyin en azından bir kısmı, bir düzlemde doğru, ama başka bir düzlemde doğru değildir: ampirik içeriği bakımından doğru, ama yarattığı etki bakımından aldatıcı, ya da görünürdeki anlamı bakımından doğru, ama temel varsayımları bakımından yanlıştın Bu yüzden de bütün ideolojik dillerin dünyayı yanlış bir şekilde karakterize etmediklerinin kabul edilmesiyle, “yanlış bilinç” tezi ağır bir darbe almış sayılmayabilir. Fakat “yanlış varsayımlardan bahsetmek ciddi bir tartışmaya yol açabilir. Çünkü herhangi birisi çıkıp, “Britanyalı olmak kendi başına bir erdemdir” önermesinin, Cengiz Han'ın sağ ve salim olduğuna, üstelik New York şehrinde bir butik işlettiğine inanmanın yanlış olmasıyla aynı anlamda yanlış olmadığını ileri sürebilir. Bu “yanlış” sözcüğünün iki farklı anlamını birbirine karıştırmak değil midir? *Ben*> Britanyalı olmanın kendi başına bir erdem olduğuna inanmıyor olabilirim; fakat bu, yalnızca benim kişisel görüşümdür ve kesinlikle, örneğin, "Paris, Afganistan’ın başkentidir” gibisinden, gerçekten doğru olmadığı konusunda herkesin hemfikir olabileceği türden bir iddia ile aynı düzeyde değildir.

Bu tartışmada hangi tarafı tutacağınız bir ahlâki gerçekçi olup olmadığınıza bağlıdır.[17] Ahlâki gerçekçilik karşıtlarının bir kolu söylemimizin iki farklı

türe ayrıldığına inanmak ister: şeylerin varolma tarzlarını betimlemeyi amaçlayan konuşma edimleri, ki bunlar doğruluk ve yanlışlık ölçütleri içerir ve bu ölçütleri içermeyen, değer yargıları ve kural koyma çabalan ifade eden konuşma edimleri. Bu görüşe göre, bilişsel dil ile normatif veya kural koyucu dil birbirinden tamamen farklı olan şeylerdir. Bir ahlâki gerçekçi ise, tam tersine "olgu" ile "değer" arasındaki (aslında burjuva felsefe tarihinde kökleri derinlere uzanan) bu ikih karşıtlığı reddeder ve "iddia edici [assertoricl söylemin, gerçekten gerçekliği *betimleyen* ve betimlemeyen kısımlan arasında anlaşılır bir ayırım yapılabileceği görüşüne karşı çıkar.*^ Bu kurama göre, dilin, katı nesnelcilik ve cıvık öznelcilik veya su götürmez fiziksel olgular alanı ve istikrarsız bir biçimde değişen değerler alanı halinde ikiye ayrıldığını düşünme hatabdır. Ahlâki yargılar bariz bir biçimde, konuşmalarımızın betimleyici bölümleri oldukları kadar rasyonel akıl yürütmenin de en büyük adaylarıdır. Bir gerçekçi için, bu tür normatif önermeler durumun ne olduğunu betimlemeye çalışırlar. Fiziksel olgular kadar "ahlâki olgular" da vardır ve bunlara ilişkin yargılarımıza doğru veya yanlış denilebilir. Yahudiler'in ikinci sınıf varlıklar oldukları iddiası, Paris'in Afganistan'ın başkenti olduğu iddiası kadar yanlıştır; bu, sadece, benim, dünyaya karşı takınmaya karar verdiğim etik bir duruşla veya benim kişisel düşüncem ile ilgili bir mesele değildir. Güney Afrika'nın ırkçı bir toplum olduğunu belirtmek, sadece, Güney Afrika'daki havayı sevmedim demenin daha etkili bir yplu değildir.

Ahlâki yargılarımızın fiziksel dünyaya ilişkin yargılarımız kadar güvenilir görünmemesinin nedenlerinden birisi de, derin değer çatışmaları barındıran bir toplum içerisinde yaşıyor olmamızdır. Aslında, liberal çoğulcunun dışlayacağı tek ahlâki konum, bu serbest değerler piyasasına müdahale edccek olan konumdur. Temel bir düzeyde uyuşamadığımız için, değerlerin bir biçimde yüzer-gezer şeyler olduklarına -ahlâki yargıların doğruluk ve yanlışlık ölçütlerine vurulamayacaklarına, çünkü zaten bu ölçütlerin kendilerinin epeyce bir karışıklık içinde olduklarına- inanmak insana cazip geliyor Abraham Lincoln'ın boyunun bir yirmi beşten daha uzun olup olmadığı konusunda oldukça kesin konuşabiliriz, ama adam öldürmenin hoş görülebilir olduğu durumların var olup olmadığı sorulduğunda bunu yapamayız. Şu anda, bu konuda belirli bir konsensusa varamıyor oluşumuz bu konunun, tamamen, tartışma kabul etmez, kişisel bir tercih veya sezgi meselesi olduğunu varsaymanın gerekçesi olamaz. Dolayısıyla, bir

kimsenin bir ahlâki gerçekçi olup olmadığı, ideolojik dilin ne ölçüde yanlışlık içerdiği konusunda vereceği kararı etkileyecektir. Bir ahlâki gerçekçi, sırf bazı ideolojik önermelerin ampirik olarak doğru oldukları gösterilebileceği için “yanlış bilinç” tezinden vazgeçmeye ikna olmayacaktır, zira söz konusu önermelerin aslında yanlış olan birer normatif iddiayı kodladıkları her zaman gösterilebilir.

Bütün bunlar, Marksist Fransız felsefeci Louis Althusser’in geliştirmiş olduğu ve geniş bir çevreyi etkilemiş olan ideoloji kuramıyla bir şekilde ilişkilidir. Althusser’e göre, dünyaya dair tasarım veya betimlemelerin ya doğru ya da yanlış olduklarından söz edilebilir; fakat ona göre ideoloji, temele inildiğinde, hiç de bu tür bir betimleme meselesi değildir ve dolayısıyla doğruluk ve yalınlık ölçütleri de ideolojiyle büyük ölçüde alakasızdır. Ali-husser’e göre, ideoloji gerçekten de temsil eder -ama temsil ettiği şey, benim, bir bütün olarak toplumla olan ilişkilerimi “yaşama” biçimimdir, ki bunun bir doğruluk ya da yanlışlık meselesi olduğu söylenemez. İdeoloji, insani varlıkları birer toplumsal özne olarak kuran ve bu özneleri bir toplumdaki egemen üretim ilişkilerine bağlayan yaşanan (lived) ilişkileri üreten anlamlandırma pratiklerini düzenlemenin belirli bir yoludur Bir terim olarak ideoloji, bu tür ilişkilerin, egemen iktidarla özdeşleşmekten ona karşı muhalif bir tavır almaya kadar, bütün değişik siyasi kiplerini kapsar. Bu nedenle Althusser, her ne kadar ideolojinin daha önce ele almış olduğumuz geniş anlamını benimsemekte ise de, daha sonra da göreceğimiz gibi, mesele hakkında düşüncesi örtük olarak ideolojinin dar anlamıyla, *egemen* bir formasyon olarak ideolojiyle sınırlanmaktadır.

Hiç şüphe yok ki Althusser, salt rasyonalist olan her ideoloji kuramına -yani ideolojinin sadece gerçekliğin çarpıtılmış tasarımları ve ampirik olarak yanlış olan önermeler toplamından oluşmakta olduğu fikrine- öldürücü bir darbe indirmiştir. Alt-husser’e göre, ideoloji, tam tersine, temelde, dünya ile aramızdaki bilinçdışı, duygulanımsal ilişkilere, toplumsal gerçekliğe düşünce-öncesi bağlanma yollarımıza anıştırmada bulunur. İdeoloji, bu gerçekliğin, görünüşte kendiliğinden bir deneyim biçiminde bize nasıl “geldiği”yle ilgili bir meseledir; insani öznelerin bu gerçeklik içinde nasıl sürekli *“sözkonusu oldukları*”yla ilgili bir meselesidir; kendileri olmanın hayati önem taşıyan parçası olarak toplumsal yaşamla aralarındaki ilişkilere yatırım yapmaları meselesidir- Edebiyat eleştirmeni L A. Richards’ın şiir

için dediği gibi, ideolojinin önermelerden çok “sözde-önermeler”le ilgili bir mesele olduğu söylenebilir.[18] İdeoloji, açıktaki dilbilgisel yüzüyle çoğu kez göndergesel (durum betimleyici) gibi görünür; oysa görünmeyen yüzü “duygusal” (insani öznelerin yaşadığı gerçekliği ifade edici) veya “arzu ve istekle ilgili” [conative] (belirli sonuçlara ulaşmaya yönelimledir. Eğer durum boyleyse ideolojik dilde, Immanuel Kant’ın estetik yargılarının doğasında olduğunu düşündüğü türden bir tür kaypaklık veya ikiyüzlülük saklı denilebilir gibi görünüyor.[23] Althusser, ideolojinin “bir gerçekliği betimlemekten çok, bir istek, bir umut ya da bir nostaljiyi ifade ettiğini” öne sürer;[19] öyle ise, ideoloji, temelinde bir korku duyma ve suçlama, yüceltme ve aşağılama meselesidir; bütün bu duygular da zaman zaman şeylerin mevcut durumunu betimliyormuş gibi görünen bir söylem içerisinde kodlanırlar. Yani ideoloji, felsefeci J. L. Austin'in terimiyle “saptayıcı” dilden çok “edimsel” dildir: betimleme söylemine değil de, bir şey yapmayı (ikna etmeyi, kutsamayı, lânetlemeyi veya benzeri bir şeyi) anlatan konuşma edimleri sınıfına dahildir.[20] Amerikan yurttaşlık haklan hareketi günlerinde oldukça tutulan “Siyah, güzeldir” gibi bir söz dış görünüşüyle her ne kadar bir durumu karakterize ediyora benzese de, kuşkusuz aslında retorik düzeyinde bir meydan okuma ve kendi kendini onaylama edimidir.

Dolayısıyla, Althusser, bizi, *bilişsel* bir ideoloji kuramından *duygulanımsal* bir ideoloji kuramına götürmeye çalışır; ama bu ille de ideolojinin birtakım bilişsel öğeler içerdiğini reddetmek, ya da onu sırf “öznel” olana indirgemek anlamına gelmek zorunda değildir. İdeoloji, özne-merkezli olma anlamında, kesinlikle özneldir: ideolojinin sözleri, bir konuşmacının dünya ile olan yaşanmış ilişkilerini veya tavırlarını ifade edici sözler olarak deşifre edilmelidir Fakat bu tamamen kişiye özel bir kapris meselesi de değildir. Bir kimsenin seyyar satıcı ve tamircileri sevmediğini ileri sürmek, domates sevmediğini ileri sürmekle aynı etkiyi yaratmayacaktır. İkincisi sadece kişisel bir tutum olabilir; ama birincisinin, yerleşikliğin değeri, özdisiplin ve emeğin onuru gibi konular hakkındaki, belirli bir toplumsal sistemin yeniden üretilmesinde önemli rol oynayan, birtakım inanç lan içermesi olasıdır. Şu an ele almakta olduğumuz ideoloji modelinde, “Seyyar satıcılar ve tamirciler, bitli, sahtekâr soyguncular güruhudur,” türü bir önerme, “Kahrolsun seyyar satıcı ve tamirciler” türünden edimsel bir ifade şeklinde; bu ifade dc “Bu insanları karalamak istememizin ardında, hâkim toplumsal düzenle olan ilişkilerimizle bağlantılı nedenler var,” gibi bir önerme

şeklinde kodçözümüne uğratılabilir. Fakat, eğer konuşmacı ikinci kodçözümüne kendi kendine ulaşmakta ise zaten kendi önyargısının üstesinden gelme yolunda olduğunu söylemek gerekir.

Bu nedenle ideolojik önermelere öznel, ama kişiye özel değil denilebilir gibi görünüyor. Ve bu anlamda alındıklarında Kant'm aynı anda hem öznel hem de evrensel olduğunu düşündüğü estetik yargılarla aralarında bir yakınlık olduğu söylenebilir. İdeoloji, bir taraftan, hiçbir şekilde bir soyut öğretiler kümesi değil, bizi biz yapan, gerçek kimliğimizi oluşturan temel maddedir; diğer taraftan ise kendini, “Herkesin bildiği bir şey”, bir tür anonim ev-rensei hakikat gibi sunar *(bütün* ideolojilerin bu şekilde evrenselleştirme yoluna gidip gitmediği meselesini, daha ileride ele alacağız). İdeoloji, sahip olageldiğim bakış açıları kümesidir; ancak bu “olagelme” hali muhtemelen, saçımı ortadan ikiye ayırmayı tercih ediyor olagelişimdeki gibi sırf rastlantısal olmaktan daha öte bir şeydir. Çoğu kez, kişisel olmayan, öznesiz, kalıplaşmış deyim ve özlü sözlerle dolu bir eskici torbası gibi görünür; oysa rafta tozlanmış bu kalıp sözler, kişisel kimliğin köklerini, bizi zaman zaman adam öldürmeye veya şehit olmaya itecek ölçüde derinlemesine çepeçevre saran şeylerdir. İdeoloji alanında, somut tikel ve evrensel hakikat, rasyonel çözümlemenin dolayımını pas geçip, sürekli birbirlerine yaklaşıp uzaklaşırlar.

İdeoloji gerçekliği temsil ediş meselesinden çok, yaşanan ilişkiler meselesidir, diyelim; peki bu, doğruluk/yanlışlık tartışmasına belirli bir açıklık kazandırabilir mi? Kazandırabileceğini düşünmemizin nedenlerinden birisi, bir kimsenin kendi yaşanan deneyimi hakkında yanılabilmesinin çok güç olmasıdır. Madonna’yı küçük bir tanrı sanıyor olabilirim, ama içime doğan bu tapınma hissine ilişkin yanılıyor olabilir miyim? Yanıt, kesinlikle evettir. Post-Freud’çu bir devirde, yaşanan deneyimlerimizin taşıdığımız fikirlerden daha az belirsiz olması gerektiğine inanmak için hiçbir neden yoktur. Başka herhangi bir konuda ne kadar yanılıyor olabilirsem hislerim konusunda da o kadar yanılıyor olabilirim: “O zaman kızdığımı düşünmüştüm, oysa şimdi geriye dönüp baktığımda aslında korkmuş olduğumu anlıyorum.” Madonna’yı görünce duyduğum tapınma duygusu belki de sadece, onun benden fazla olan satın alma gücüne duyduğum bilinçsiz kıskançlığa karşı bir savunma mekanizmasıdır Acı duyduğumdan ne kadar şüphe edebilirsem *bir şey deneyimliyor*

olduğumdan da o kadar şüphe edebilirim; ama tamamen benim toplumsal düzenle olan "yaşanan ilişkilerimin tam olarak neleri içerdiği meselesi, Althussercilerin düşündüğünden çok daha problemli bir mesele olabilir. Althusser'in burada esas olarak *bilinçli* deneyimden söz ettiğini düşünmek belki de bir hatadır; çünkü ona göre, toplumsal düzenle olan yaşanan ilişkilerimiz büyük ölçüde bilinçdışıdır Fakat eğer bizim bilinçli deneyimimiz anlaşılması zor, belirsiz bir şey ise -dogmatik bir biçimde bir tür mutlak olarak "deneyim" kavramına başvuran siyasi radikallerin kavrayamadığı şey de budur- bi-linçdışı yaşantımız daha da belirsiz bir şeydir.

Doğruluk ve yanlışlık kategorilerinin biraz farklı olan bir başka anlamda daha, kişinin yaşanan deneyimine uygulanabileceği söylenebilir ki, bu da bizi yeniden ahlâki gerçekçilik meselesine yöneltir. Gençliğe yeni adım atmış olan oğlum, saçını kazıtıp, kafasını aşırı parlak renklerle boyadığı için gerçekten çok *öfkeliyim,* ama bu duygunun -yanılma veya kendimi yanlış anlama anlamında değil, yalnızca yanlış değerler üzerine kurulu olma anlamında- "yanlış" olduğunu kabul ve itiraf edecek kadar da aklım başımda. Kızgınlığım, gençlerin toplum içine banka müdürleri gibi çıkmaları veya toplumsal açıdan geçerli fikir ve inançlara uymaları gerektiği gibi yanlış inançlardan kaynaklanmakta» Bir kimsenin yaşanan deneyimi, "sahici-olmama" anlamında, insanların belirli bir durumda iyi bir yaşam gözüyle baktıkları şeyin ne olduğunu tanımlayan değerlere bağlı kalmama anlamında yanlış olabilir. Radikal inançları olan bir ahlâki gerçekçiye göre, hayatta en büyük amacın mümkün olduğunca çok, tercihen ötekileri ezip ufalayarak, kişisel servet biriktirmek olduğuna inanan bir kimse, Henry Gibson'ın Norveçli bir piyes yazarının adı olduğunu düşünen birisi kadar büyük bir yanılgı içindedir.

Althusser, ideolojinin belirleyici ölçüde bir "yaşanan ilişkiler" meselesi olduğunu söylemekte belki de haklıdır; fakat hiçbir ilişki türü yoktur ki örtük biçimde bir inançlar ve varsayımlar kümesi içermesin; bu inanç ve varsayımların kendileri de doğruluk/ yanlışlık yargılarına açık olabilirler. Irkçı birisi, öteki ırklar konusunda, tarafsız bir şekilde, bazı düşünsel yargılara varan birisinden çok, genellikle, korku, güvensizlik, kin ve nefretin pençesinde kıvranan bir kimsedir; fakat bu kişinin duyguları bu tür yargılarla *güdülenmiyor* olsa bile büyük ölçüde bu yargılarla iç içe geçmiş

durumdadır ve bu yargılar -söz gelimi, bazı ırklar ötekilerden aşağıdır, gibi- açıkça yanlıştır» İdeoloji, gerçekten de öncelikle edimsel sözlerle -veya “Varol Britanya!” benzeri emir bildiren, “Margaret Thatcher, bin yıl daha iktidarda kalsın” gibi istek belirten, ya da “Bu millet değil mi, Tanrı katında kutsanmış olan?” türü retorik sorular içeren sözlerle- ilgili bir mesele olabilir. Fakat bu konuşma edimlerinden her biri, baştan sona, şu tür sorgulanabilir varsayımlarla doludur: İngiliz emperyalizmi mükemmel bir şeydir; Thatcher’ın bin yıl daha iktidarda kalması arzu edilir bir durumdur, bu milletin ilerlemesini gözetmekle özel olarak ilgilenen ilahi bir varlık vardır.

Althusserci sav doğruluk/yanlışlık yargılarının bir düzeyde ideolojik söyleme uygulanabileceğini reddetmeyi gerektirmez; sadece, bu tür bir söylem içerisinde duygusal olanın genellikle bilişsel olandan daha ağır bastığını öne sürüyor alabilir. Ya da -ki bu biraz farklı bir meseledir- “toplumsal-pratik”, kuramsal bilgi karşısında üstünlüğü elinde tutmaktadır, iddiasını dile getiriyor olabilir. Althusser'e göre, ideolojiler bir tür bilgi içerirler, ama *öncelikle* bilişsel oldukları söylenemez; sözkonusu bilgi kuramsaldan çok (ki Althusser’e göre var olan tek bir bilgi türü kuramsal bilgidir) pragmatiktir, özneyi toplum içerisindeki pratik işlerine yönelten bilgilerdir. Fakat aslında bu savı savunan birçok insan işin içinden doğruluk ve yanlışlığın ideolojiyle herhangi bir alâkası olduğunu tamamen reddederek çıkıyorlar. Britanya’da bu tür kuramcıların başını, ideolojinin bir yanlış bilinç meselesi olamayacağım çünkü şüphe kabul etmez ölçüde *gerçek* olduğunu öne süren sosyolog Paul Hirst çekmektedir “İdeoloji.,, bir yanılsama, bir yanlış değildir; sonuç doğuran bir şey nasıl yanlış olabilir?,.. Bu, bir puddingin ya da bir yol yapım silindirinin yanlış olduğunu söylemeye benzer/*[2]* Burada ne tür bir mantıksal kayma ile karşı karşıya olduğumuz sanırım yeterince açık. "Var olan duruma göre doğru-olmayan” anlamına gelen “yanlış” ile “gerçekdışı” anlamına gelen “yanlış” birbirine karıştırılmakta (sanki birileri: “Yalan söylemek bir yanlış inanç meselesi değildir; o bana gerçeklen yalan *söylerdir* dermiş gibi). İdeolojinin, zaman zaman ilk anlamda yanlış olabileceğini ileri sürmek mümkündür, ama ikinci anlamda mümkün değildir. Hirst’ün burada yaptığı, tartışılmakta olan epistemolojik meseleleri, basit bir biçimde, ontolojik meselelere indirgemektir. Mahalli kilise papazının bir gün size tuhaf kimyasal maddeler verdiğini ve sizin bunları içtikten bir gün sonra İskoç

pantolonunuzun içinde saklanan porsukların ayak parmaklarınızı kemirdiği hissini yaşadığınızı düşünelim; bu tür bir hissi gerçeklen yaşamış olabilirsiniz, ama bunun nedeni porsuklar değil, büyük bir olasılıkla almış olduğumuz maddelerdir. Hirst'e göre, düş, sanrı ve gerçekliği birbirinden ayırmanın hiçbir yolu yoktur; çünkü bunların hepsi de fiilen yaşanılan ve somut sonuçları olan şeylerdir. Hirst'ün burada yaptığı manevra, kördüğüm olmuş bir sorun olan sanatın gerçeklikle ilişkilendirilcccği sorusuyla karşılaştıklarında, gayet ciddi ve kendinden emin bir tavırla» sanatın, kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde gerçek olduğunu hatırlatan estetlerin kaçamak yanıtını çağrıştırmakla.

Epistemolojik meseleleri Hirst'ün yaptığı gibi tamamen bir kenara atmaktansa, ideolojik söylemin, genellikle ampirik önermeler ile kabaca "dünya görüşü" denilen şey arasındaki -ki bunlardan İkincisinin birinciye göre belirli bir üstünlüğü söz konusudur-belirli bir orana [ratioj karşılık gelmekte olduğu iddiası üzerinde düşünmek daha faydalı olabilir» Bu durumla en yakın benzerlik belki bir edebiyat eseri arasında kurulabilir. Edebiyat eserlerinin büyük bir çoğunluğu, ömeğin, Grönland Adası'nın büyük bir bö-lıimünün karlarla kaplı olduğunu, ya da insanların genellikle iki kulaklı olduklarını dile getiren türden ampirik önermelerle doludur. Fakat bunlara "kurmaca" denilmesinin nedeni, kısmen, bu tümcelerin, metinde, genellikle kendileri için değil, metnin tamamına yayılan dünya görüşüne "dayanak" oluşturmak için yer alıyor olmalarıdır. Ve bu ampirik tümcelerin seçilme ve yerleştirilme biçimleri genellikle bu ihtiyaca göre belirlenir. Başka bir deyişle, "saptayıcı" dil, "edimsel" amaçların hizmetine koşulmuştur; ampirik hakikatler, bütün bir *retoriğin* kurucu öğeleri olarak yeniden düzenlenir. Eğer söz konusu retorik gerektiriyor ise, belirli bir ampirik gerçek, bir yalana dönüşecek şekilde çar-pıtılabilir: bir tarihi roman, Lenin'i on yıl Önce veya sonra yaşamış göstermeyi kendi ikna stratejisi için daha uygun bulabilir. Aynı şekilde, Britanya imparatorluğu içinde yaşayan AsyalIların 1995 yılından sonra imparatorluk nüfusunun çoğunluğunu oluşturacaklarına inanan bir ırkçı, bu önermenin ampirik olarak yanlış olduğu kendisine gösterilebilse bile ırkçılığı bırakması konusunda pekâlâ da ikna edilemeyebilir, çünkü bu önerme savunduğu ırkçılığın nedeni değil, ırkçılığını savunurken kullandığı dayanaklardan biridir. Bu iddia çürütülse bile, yapacağı şey ya onu biraz değiştirmek, ya da tamamen atarak, doğru veya yanlış, yeni bir iddiaya sarılmak olacaktır.

Dolayısıyla ideolojik söylemi, ampirik ve normatif öğelerle örülmüş, içinde birincinin yapı ve düzeninin, nihai olarak, İkincinin isterleri tarafından belirlendiği karmaşık bir ağ olarak düşünmek olanaklıdır. Bir ideolojik formasyon bu açıdan da bir romanı andırır.

Fakat bir kez daha, doğruluk/yanlışlık meselesini görece yüzeysel ampirik Önermeler düzlemine havale etmenin bu meselenin aydınlığa kavuşturulması için yeterli olmadığı söylenebilir. Çünkü, oldukça temel bir soru olan, bir “dünya görüşü”nün kendisine doğru veya yanlış denilip demlemeyeceği sorusu hâlâ yanıtsız bir halde beklemekte. Daha çok bazı edebiyat eleştirmenlerinin, bir sanat yapıtının dünya görüşünü doğrulamanın veya yanlışlamanın olanaklı olmadığını savunmalarına benzer bir biçimde, yanlış-bilinçlilik-karşıtları da ideolojiyi yanlışlamanın olanaklı olmadığını ileri sürüyor gibi görünüyor. Her iki bağlamda da, bizler, "'güvensizliğimizi askıya alır” ve bize önerilen açıdan bakmaya, bunu belirli bir “yaşam” biçiminin simgesel ifadesi olarak kavramaya çalışırız. Bu, bazı bakımlardan kesinlikle doğrudur. Eğer bir edebiyat eseri insanın yozlaşmışlığına dair imgelere dikkat çekmeyi seçmekte ise, bunu, bir biçimde yanlış bularak bir kenara almak boş bir çaba gibi görünüyor. Fakat bu estetik anlayışlılığın kesinlikle bir sınırı vardır. Edebiyat eleştirmenleri bir, metnin dünya görüşünü her zaman metnin “kendi terimleri açısından” ele alıp anlamlandırmazlar; zaman zaman, şeyleri böyle gömmenin, ikna edicilikten uzak, çarpıtıcı ve aşın basitleştirici bir bakış olduğunu söylemek isterler. Eğer bir edebiyat eseri, örtük biçimde insan hayatının tamamen değersiz olduğunu öne sürecek ölçüde, hastalık ve yozlaşma imgelerini işliyor ise bir eleştirmen, gayet rahatlıkla, bunun kesinlikle tek taraflı bir bakış olduğunu belirterek karşı çıkmak isteyebilir. Bu anlamda, bir bakış biçimi, bir yürüme biçiminden farklı olarak, doğruluk ve yanlışlık yargılarından (her ne kadar bazı yönleri muaf olmaya diğer yönlerinden daha uygun olsa da,) zorunlu olarak muaf değildir. Her dünya görüşü, kendi içinde ya doğru ya yanlış, demlemeyecek olan belirli bir algılama “üslûbu” sergiler; hayatı, kısa, yavan ve minimalist ifadelerle betimlemek, Samuel Bec-kett’e göre yanlış değildir. Bir dünya görüşü belirli bir “gramer”e, içerdiği çeşitli öğeleri belirli bir düzene oturtan bir kurallar dizgesine göre işler ki bu dizgeye doğru ya da yanlış terimleri açısından bakmanın bir yararı yoktur. Fakat aynı zamanda, tipik bir

biçimde, diğer türden, hem normatif hem ampirik bileşenler de içerir vc bazen bu bileşenlerin doğruluğu ya da yanlışlığı sorgulanabilir.

Edebiyat ile ideoloji arasında kurulan öğretici analojilerden bir diğerine edebiyat kuramcısı Paul de Man'ın çalışmalarında rastlanılır. Bir yazı, de Man'a göre "saptayıcı" ve "edimsel" boyutları bir şekilde birbirine ters düşmekte ise özellikle "edebi "dir.[21] De Man'ın anlayışında, edebi yapıtlar bir şey "söylerken" başka bir şey "yapmaya'* yatkındırlar. Nitekim, W. B. Yeats'in, "Dansçıyı dansından nasıl tanıyabiliriz?" dizesi, dikkatli okunduğunda, söz konusu ayırımı nasıl yapabileceğimizi sormaktadır; ama bir re-toriksel veya edimsel söylem örneği olarak taşıdığı anlam, bu tür bir ayırımın yapılamayacağını öne sürme doğrultusundadır. Bunun genel bir edebiyat kuramı olarak yeterli olup olmadığı, benim düşünceme göre bayağı şüphelidir; ama yine de, Denys Turner tarafından geliştirilmiş olan ideolojinin işleyiş tarzlarına ilişkin bir kuram ile aralarında bir bağlantı kurulabilir. Turner, ideoloji kuramındaki kayda değer sorunlardan birisinin, ideolojik inançların hem "yaşanan", hem yanlış inançlar olduklarının nasıl söylenebileceği bilmecesinde düğümlendiğini öne sürer. Çünkü, yaşanan inançlarımız bir anlamda toplumsal pratiklerimize içseldir ve eğer bu nedenle bu pratiklerin *oluşturucusu* oldukları düşünülürse, bu kez de, onlara "karşılık geldiklerini" (ya da gelmediklerini) söyleyebilmek çok zor olacaktır. Çünkü, Tumer'in saptadığı gibi: "Bu nedenle, toplumsal olarak yaşanılan şey ile ona dair toplumsal düşünceler arasında herhangi bir epistemik uzam kalmamış gibi göründüğü için, bu ikisi arasında *yanlış* bir ilişki kurma olasılığı da yokmuş gibidir/[528]

Bu, hiç kuşku yok ki, yanlış-bilinç-karşıtı cephenin vurguladığı en sağlam noktalardan birisidir. Toplumsal pratiklerimiz ile bize bu pratikleri "yaşatan" düşünceler arasında yalnızca dışsal veya olumsal bir ilişki var olamaz; bu durumda, bu düşüncelerin ya da bunlardan bazılarının yanlış olduğu nasıl söylenebilir? Tur-ner'm bu soruya verdiği yanıt, de Man'ın edebi metin konusundaki tavrını andınr. İdeolojinin, söylenilen şeyin var olan duruma veya söyleme ediminin kendisine ters düştüğü bir "edimsel çelişki" içerdiğini iddia eder. Orta sınıf, egemen bir konumdayken genel özgürlük telkin ediyor, ya da bir öğretmen, öğrencilerine, bıkkınlık verinceye kadar, otoriter pedagojinin tehlikelerinden söz ediyor ise, "açıkça ifade edilen anlam ile ifade etme ediminin kendisince ifade edilen anlam

arasında bir çelişki” var demektir;[22] Turner[1] e göre, bütün ideolojilerin temel yapısı budur. Aslında bunun, ideolojik pratik olarak nitelendirdiğimiz her şeyi kuşatıp kuşatmadığı, de Man’ın görüşünün edebiyat adını verdiğimiz her şeyi kuşatıp kuşatmadığı kadar tartışmaya açık bir durumdur; ama yine de, en azından ideolojik edimin belirli bir türünü aydınlatıcı bir yaklaşım olduğu söylenebilir

Buraya kadar, *epislemik* yanlışlık olarak adlandırabileceğimiz şeyin ideoloji içerisindeki rolünü ele almış bulunuyoruz. Fakat, Raymond Geuss’un da öne sürdüğü gibi, yanlışlığın, ideolojik bilinçle oldukça yakından ilişkili olan ve *işlevsel* ve *genetik* terimleriyle karşılayabileceğimiz iki ayrı biçimi daha bulunmakta.[30] Yanlış bilinç bir düşünceler bütününün fiili olarak doğru olmadığı anlamına değil, yalnızca, bu düşüncelerin, baskıcı bir iktidarın sürekliliğini sağlama işlevini gördüğü ve bu düşünceleri savunanların da bu olgunun farkında olmadıkları anlamına gelebilir Keza bir inanç, kendi içinde yanlış olmayabilir, ama kendisine sahip olanın farkında olmadığı, birtakım şüpheli gizli güdülerden doğmuş olabilir. Geuss’un özetlediği gibi: bilinç, ‘"yanlış olan inançlar içerdiği için veya ayıplanacak bir tarzda işlediği için, ya da kirli bir kaynaktan çıktığı için” yanlış olabilir.[23] Yanlış bilincin epistemik, işlevsel ve genetik biçimleri, nahoş birtakım toplumsal dürtüleri rasyonalize eden yanlış bir inancın, bir egemen iktidarın haksız çıkarlarını gözetmede faydalı olması durumunda olduğu gibi bir arada bulunabilir; ama daha farklı pcrmütasyonlar da olanaklıdır; örneğin, bir inancın yanlışlığı ile baskıcı bir iktidar için işlevsel oluşu arasında özsel bir bağ olmayabilir, ya da aynı işlevi doğru bir inanç da görebilirdi pekâlâ, ister doğru ister yanlış olsun, bir fikir kümesi, iktidarı elinde bulunduran bir grubun kişisel çıkarlarınca “bilinçdışı olarak” motive ediliyor, ama aslında bu çıkarların devamı veya meşrulaştırmasında işlev göstermiyor olabilir. Baskı altında yaşayıp da her şeyi talih veya kadere bırakan insanlar, bu tutumlarının, içinde bulundukları sefaletin bi-linçdışı rasyonalizasyonu olduğunun farkında olmayabilirler; ama bu kadercilikleri kendi çıkarlarına hizmet etmiyor olabilir. Fakat buna karşılık, bu kadercilik, kendilerini yöneten kişilerin çıkarına hizmet ediyor olabilir, bu durumda da bir toplumsal sınıfın “genetik” yanlış bilinci diğer toplumsal sınıfın çıkarları için işlevsel hale gelir. Bir başka deyişle, belirli bir toplumsal grup için işlevsel olan inançlar, söz konusu grup tarafından güdülenmesine gerek kalmaksızın, adeta kucaklarına düşebilir. Belirli bir toplumsal sınıf için

işlevsel olan bilinç biçimleri, bu sınıf ile aralarında çıkar çatışması olan bir başka sınıf için de işlevsel olabilin "Genetik" yanlışlık konusunda şu söylenebilir: Bir inanç kümesinin temeldeki asıl güdülenmesinin bazen gizli tutulmak *zorunda* olması, bu inanç kümesinin saygınlığına gölge düşürmek için ycterlidir; fakat bu güdüyü gizleyen inançların, sırf kökenlerinin kirli olmasından dolayı yanlış olmaları gerektiğini düşünmek bir genetik safsata örneği olur. Radikal bir siyasi bakış açısından, bilinçdışı güdülemenin olumlu türleri ve işlevselliğin olumlu biçimleri olabilir: sosyalistler, işçi sınıfının temel çıkarlarını ne kadar yanlış bir yerden olursa olsun dile getiren veya bu çıkarların gözetilmesine önemli katkı sağlayan bilinç biçimlerini övmeye yatkındırlar. Bir başka deyişle, bir güdülemenin gizlenmiş olması, ortada bir yanlışlık olduğunu belirtmek için tek başına yeterli değildir; asıl önemli olan, ne tür bir güdülemenin söz konusu olduğu ve bunun gizli tutulmak *zorunda olan* bir güdüleme olup olmadığı meselesidir. Son bir şey daha kaydedebiliriz; çeşitli inançlardan oluşan bir yapı yanlış; ama iç tutarlılık, eldeki kanıtlara uygunluk ve akla uygun görünen temeller üzerine kurulu olma anlamında, rasyonel olabilir İdeolojinin ni^ hayetinde bir akıl meselesi olmaması, bizlcre, ideolojiyi ir-rasyonalilc ile bir tutma hakkım vermez.

Şimdi, buraya kadar ele almış olduğumuz argümanlardan bazılarının bir hesabını çıkartalım, ideolojinin, yanlış bilinç olduğu fikrine karşı çıkanlar, ideolojinin hiçbir temeli olmayan bir yanılsama değil, somut bir gerçeklik olduğu, en azından insanların pratik yaşamlarını düzenlemelerine yardımcı olmaya yetecek ölçüde bilişsel içeriğe sahip, etkin, maddi bir güç olduğunu belirtmekte haklıdır. İdeoloji öncelikle, dünyaya ilişkin bir önermeler kümesinden ibaret değildir ve *getirdiği* önermelerden büyük bir çoğunluğu da fiilen doğrudur Fakat, ideolojinin çoğu kez veya genellikle, yanlışlık, çarpıtma vc mislifikasyon içerdiğini savunanların bunlardan hiçbirisini reddetmelerine gerek yoktur.

Hatta, ideoloji, büyük ölçüde bir "yaşanan ilişkiler" meselesi olsa bile bu ilişkiler, en azından bazı belirli toplumsal koşullarda, çoğu kez, doğru olmayan inanç ve iddialar barındırıyor gibi görünecektir. Tony Skillen'ın bu durumu kabul etmeyenlere sorduğu gibi: "Cinsiyetçi ideolojiler, kadınlan (çarpıtarak) doğaları itibariyle ikinci sınıf varlık gibi temsil etmezler mi?

Irkçı ideolojiler, beyaz-olmayanları ebedi vahşiliğe mahkûm etmezler mi? Dini ideolojiler, dünyayı tanrıların yaratımı olarak sunmazlar mı?”[24]

Fakat bundan *her* ideolojik dilin zorunlu olarak yanlışlık içereceği sonucu çıkmaz» Bir egemen düzenin, kendi iktidarını desteklemesi anlamında ideolojik, ama hiçbir anlamda yanlış olmayan beyanatlarda bulunması kesinlikle mümkündür Ve ideoloji terimini muhalif siyasi akımları kapsayacak şekilde genişlettiğimiz takdirde, en azından radikaller kendi sözlerinin büyük bir çoğunluğunun, kendi iktidar-çıkarlarını destekleme anlamında ideolojik olsa bile, yine de doğru olduğunu savunmak isteyeceklerdir. Bu, bu tür akımların çarpıtma ve mistifikasyon ile ilişkileri olamayacağını ileri sürmek demek de değildir “Dünyanın bütün işçileri, birleşin; zincirlerinizden başka kaybedecek bir şeyiniz yok”, bir anlamda açıkça yanlıştır; işçilerin siyasi mücadeleye girdiklerinde kaybedecekleri bir değil, birçok şeyleri vardır, bazı durumlarda da hayatları. Mao’nun ünlü sloganı, “Batı, kartondan bir kaplandır”, tehlikeli ölçüde yanıltıcı ve kışkırtıcıdır

Egemen toplumsal düzene olan her türlü bağlılığın bir tür hezeyan [delusion] içerdiği de söylenemez» Bir kimse, kapitalist sömürü mekanizmasının tamamen farkında olduğu halde, son tahlilde bu tür bir toplumun ne kadar adaletsiz ve baskıcı olsa da, diğer seçeneklere göre daha tercih edilebilir olduğu sonucuna varıyor olabilir» Sosyalist görüş açısından bu tür bir insan yanılmaktadır; fakat gerçek durumu sistemli olarak yanlış yorumlama anlamında hezeyan içinde olduğu söylenemez. Yanılgı ile hezeyan arasında bir fark vardır: Bir kimse, telefon çaldığında ahize yerine, yanında duran salatalığı alıp, “Alo!” derse bir hata yapmakta olduğu sonucuna varabiliriz; ama eğer, her akşam, salatalığı ahize sanarak eline alıp saatlerce heyecanlı heyecanlı konuşmakta ise, daha farklı bir çıkanm yapmamız gerekir. Bunların yanı sıra, bir de, kendilerini hâkim toplumsal düzene tamamen kinik bir anlayışla adamış olanların sergilediği tavır vardır. İnsanları bir an önce zengin olmaları için kışkırtan birisi, kapitalist değerler aşılıyor olabilir, ama ille de bu değerleri *meşrulaştırıyor* olmayabilir» Belki de, sadece, kokuşmuş bir dünyada, herkes gibi sizin de, kendi kişisel çıkarlarınızı gözetmenizin iyi olacağına inandığı için böyle yapmaktadır» Bir erkek, feminist davanın haklılığını takdir ediyor, ama kendi eril ayrıcalığından feragat etmeyi reddediyor olabilir. Bir başka deyişle, egemen

grupların her, zaman kendi propagandalarının kurbanı olduklarını varsaymak akılsızca olur; Peter Sloteıdijk'in "aydınlanmış yanlış bilinç" adını verdiği, yanlış değerlere göre yaşayan, ama ironik bir-biçimde böyle olduğunun farkında olan ve dolayısıyla terimin geleneksel anlamında, mistifikasyona uğramış demenin çok zor olduğu bir durum vardır.[25]

Fakat egemen ideolojiler büyük bir çoğunlukla yanlışlık barındırmakta iseler, bunun nedeni, kısmen, insanların çoğunluğunun aslında kinik olmamasıdır. İçinde yaşayan herkesin ya kinik, ya mazoşist, ya da her ikisi birden olduğu bir toplum düşünelim. Bu tür bir ortamda, haksızlığı ve adaletsizliği gizleyen veya meşrulaştıran söylemler kümesi anlamında bir ideolojiye gereksinim duyulmayacaktır; çünkü mazoşistler eziyet çekmekten rahatsız olmayacak, kinikler de sömürücü bir toplumsal düzende yaşıyor olmaktan hiçbir rahatsızlık duymayacaklardır. Gerçek yaşamda insanların büyük bir çoğunluğu kendi hak ve çıkarlarına aşın hassas bir şekilde gözkulak olmakta ve yine insanların büyük bir çoğunluğu ciddi bir biçimde haksızlık üzerine kurulu bir yaşam biçimine bağlı olmaktan rahatsızlık duymaktadır. Bu durumda, insanlar, ya bu haksiziıklann ıslah edilmesi *yolunda* olduğuna, ya daha büyük yararlarla dengelendiğine veya kaçınılmaz olduklarına, ya da aslında ortada haksızlık diye bir şey olmadığına inanıyor olmalılar. İşte, bir egemen ideolojinin işlevi, kısmen bu tür inançlar aşılamaktır. Bunu da, ya toplumsal gerçekliği yalanlayarak, onun hoş karşılanmayan bazı özelliklerini örtbas cdo rek veya dışlayarak, ya da bu tür özelliklerin kaçınılmaz olduğunu söyleyerek yapabilir. Bu son strateji, doğruluk/yanlışlık meselesi açısından önem taşır. Çünkü, *"var olan* sistemde, söz gelimi, bir ölçüde işsizlik olması kaçınılmazdır" demesi doğru olabilir, ama gelecekteki olası seçenekler içinde bu doğru olmayabilir, ideolojik önermeler, o an kurulu olan toplum için doğru olabilir, ama var olan durumun dönüştürülmesi olasılığını engellemeye hizmet ettiği sürece yanlıştırlar. Bu tür önermelerin doğruluğu aynı zamanda, daha iyi olan hiçbir şeyin tasavvur edilemeyeceği yolundaki örtük yalanlarının yanlışlığı demektir.

Eğer ideoloji zaman zaman tahrif ediyor ise, bu, genelde daha umut verici nedenlerden dolayıdır: birçok insan kendisine haksızlık yapılmasına şiddetle tepki gösterir ve aynı insanlar makul ölçüde adil toplumsal koşullarda yaşamakta olduklanna inanmak isteyeceklerdir. Bu koşullar

altında, bazı radikallerin, bir egemen söylem içerisinde aldatma ve gizlemenin hiç rol oynamadığını ileri sürmeleri garip bir şeydir, çünkü bir siyasi radikal olmak ki' şiyi, var olan toplumsal düzenin ciddi haksızlıklar üzerine kurulu olduğu görüşüne bağlar. Ve kendi inandırıcılığını korumak is* teyen hiçbir yönetici smıf, bu tür haksızlıkların ancak kendisinin varlığına son verecek bir siyasi dönüşümle giderilebileceğini kabul ve itiraf etme lüksüne sahip değildir. Öyleyse, ideoloji zaman zaman çarpıtma ve aldatma içeriyorsa, bunun nedeninin ideolojik dilin doğasından çok, söz konusu dilin ait olduğu toplumsal yapının doğasında yattığı söylenebilir. Belirli türden çıkarlar vardır ki kendi geçerliliklerini ancak ikiyüzlülük yaparak güvenceye alabilirler; ama bu, diğer taraftan, bu çıkarları kollamak için kullanılan *bütün* önermelerin de ikiyüzlü olacaklarını iddia etmek demek değildir. Bir başka deyişle, ideoloji (özellikle terimin geniş anlamını, iktidar ile söylem arasındaki her türlü merkezi önemedeki konjonktürü ifade eden anlamını aldığımızda) doğası itibarıyla çarpıtma sonucu ortaya çıkan bir şey değildir. Tamamen adil bir toplumda kötü anlamda ideolojiye hiçbir şekilde ihtiyaç duyulmayacaktır, çünkü örtbas edilecek hiçbir şey olmayacaktır.

İdeolojiyi, kabaca, gittikçe daha belirgin biçimde odaklaşan altı farklı tarzda tanımlamak olanaklıdır. İlk olarak, ideolojinin, toplamsal yaşamdaki fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddi süreç olduğunu söyleyebiliriz. Bu tür bir tanım, hem siyasi, hem de epistemolojik olarak yansız ve terimin geniş anlamında alındığında "kültürce yakındır. İdeoloji veya kültür, bu anlamda, belirli bir toplumdaki bütün anlamlandırma pratiklerini ve simgesel süreçleri kapsayan bir kompleksin tamamına karşılık gelir; toplumsal pratiklerin kendilerinden çok, (bunlar siyaset, ekonomi, akrabalık kuramı vb.'nin alanına girer) bireylerin bu pratikleri "yaşama'[7] biçimlerini ima eder. Bu anlamda alındığında ideoloji, değerleri hakkında mutabık kalman sanatsal ve entelektüel çalışmalarla sınırlanan dar anlamda "kültüreden daha geniş, ama belirli bir hayat biçiminin bütün etkinlik ve kurumlarını kuşatan antropolojik kültür tanımından daha dardır. Bu antropolojik anlamda "kültür", örneğin, sporun mali altyapı kurumlarını içerirken, ideoloji, daha çok, sportif etkinliklerde kodlanan simge, anlam ve değerlerle ilgili olacaktır.

İdeolojinin bütün anlamlarının bu en geneli, düşüncenin toplumsal belirlenimi üstünde durur, bu yüzden de idealizme karşı değerli bir panzehir sağlar; kullanışsız ölçüde geniş ve siyasi çatışmalar konusunda kuşku uyandıracak şekilde sessiz kalır, ideoloji» sadece bir toplumdaki söz gelimi yiyecek ile ilgili anlamlandırma pratikleri anlamına gelmez; bunun ötesinde siyasi iktidar süreçleri ile bu göstergeler arasındaki ilişkileri kapsar. İdeoloji, genci "kültür" alanı ile çakışmaz, bu alanı belirli bir açıdan aydınlatır.

İdeolojinin ilkine göre biraz daha az genel olan ikinci anlamı, toplumsal açıdan önemli belirli bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu durumu ve hayat-deneyimlerini simgeleyen (doğru veya yanlış) inanç ve fikirlere karşılık gelir. Burada, "toplumsal açıdan önemli" nitelemesine gerek vardır, çünkü her gün düzenli olarak bir araya gelip içki içen bir grup insanın veya Manchester Or~ taokulu altıncı sınıf öğrencilerinin inanç ve fikirlerinden kendilerine özgü ideolojiler olarak söz etmek saçma olurdu. Burada ideoloji, bir "dünya görüşü" kavramına oldukça yakın bir anlam taşır; ama tabii ki dünya görüşlerinin genelde, ölümün anlamı, insanlığın evrendeki yeri gibi temel meselelerle meşgul olduğu, buna karşılık ideolojinin, posta kutularının hangi renkle boyandığı türünden meselelerle bile ilgili olabileceği söylenebilin

İdeolojiyi bir tür kolektif, simgesel kendini ifade etme biçimi olarak görmek, onun ilişkisel veya çatışmaya dayanan yönünü henüz fark etmemiş olmak demektir; bu nedenle ideolojinin, çıkar çatışması durumlarında bu tür toplumsal grupların çıkarlarının *meşrulaştırılması* ve *desteklenmesi* anlamına gelen üçüncü bir tanımını daha yapmak gerekir. Bu tür grup çıkarları desteklerinin tamamının genellikle ideolojik olduğu söylenemez: Ordu'nun Savunma Bakanlığından, askeri personeli, estetik kaygılarla, sade giysiler yerine göze daha hoş görünen giysilerle donatmasını istemesi, özellikle ideolojik olan bir davranış değildir. Söz konusu çıkarların, bir siyasi yaşam biçiminin tamamına karşı çıkmayla veya onu ayakta tutmaya çalışmayla az veya çok ilişkileri olması gerekir. Bu anlamıyla ideoloji, kendi çıkarlarını gözeten toplumsal güçlerin, bir bütün olarak toplumsal iktidarın yeniden-üretilmesinde merkezi önem taşıyan meseleler üzerinde çatıştığı ve çarpıştığı söylemsel alan olarak görülebilir. Bu tanım, ideolojinin, düşünmeye dayalı bilme yetisinin genellikle "ras-yonalite dışı"

çıkar ve isteklerin gözetilmesine tabi olduğu, özellikle "eyleme-donük" bir söylem olduğu varsayımı içerebilir. Kuşkusuz bu nedenledir ki, "ideolojik" olarak konuşmak denince, halkın zihninde, zaman zaman, hakikati hiç de saygın olmayan amaçlar için feda etmeye hazır oluşu dile getiren, nahoş bir fırsatçılık izlenimi canlanır. İdeoloji, burada "var olan" durumdan çok birtakım siyasi amaçlar için yararlı etkiler üretmeyle ilgilenen ve gerçeği dile getirmekten çok iknaya yönelik veya rc-toriksel olan bir konuşma edimi gibi görünür. Dolayısıyla, ideolojinin bazıları tarafından aşırı pragmatik bulunurken bazıları tarafından yeterince pragmatik olamayacak ölçüde aşırı mutlakçı, ötekidünyasal ve aşın katı bulunması oldukça ironik bir durumdur.

İdeolojinin dördüncü anlamı, grup çıkarlannın meşrulaştırılması ve desteklenmesi üzerindeki bu vurguyu korur; ama bir farkla; onu bir egemen toplumsal gücün etkinlikleri içine hapsederek. Bu da, bu tür egemen ideolojilerin yöneticilerin isteklerine uygun tarzda bir toplumsal *birlik* sağlanmasına yardımcı oldukları ve ideolojinin basit bir fikirlerin yukarıdan zorla benimsetilmesi meselesinden çok bağımlı kılınmış sınıf ve grupların vs. suç ortaklığım sağlama alma meselesi olduğu varsayımlarını içerebilir. Bu varsayımları ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Fakat ideolojinin bu anlamı da hâlâ epistemolojik olarak tarafsızdır ve nitekim, ideolojinin, bir yönetici grup veya sınıfın çıkarlarını, özellikle ikiyüzlülük ve çarpıtma yoluyla, meşrulaştırmaya yardımcı olan fikir ve inançları simgelediği beşinci tanımıyla daha da sadeleştirilebilir. Bu arada, bu son iki tanım ile ilişkili olarak belirtmeliyiz ki, bir yönetici grubun sahip olduğu fikirlerin tamamı ideolojik olmak zorunda değildir ve ayrıca bunlardan bazıları bu çıkarları özel olarak desteklemiyor ya da bunu aldatarak yapmıyor olabilir. Bunların yanı sıra, bu son tanımın sınırları içinde kalarak, tabi konumdaki bir grubun veya sınıfın çıkarlarını, onların gerçek çıkarlarının korunması, evrenselleştirilmesi ve "doğallaştırılması" gibi araçlar kullanarak destekleyen ve meş-rulaştırılmasını gözeten siyasi olarak muhalif bir söyleme ne ad verebileceğimizi kestirmek oldukça zordur.

Son olarak, ideolojinin altıncı anlamı olma olasılığı taşıyan bir tanıma gelmiş bulunuyoruz. Bu tanım, yanlış veya aldatıcı inançlar üzerindeki vurguyu korur, ama bu inançların, bir egemen sınıfın çıkarlarından değil, bir bütün olarak toplumun maddi yapısından kaynaklandığına inanır. İdeoloji

terimi pesaratif anlamını korur, ama sınıf-kökensel açıklama yapmaktan kaçınır Bu anlamıyla en ünlü ideoloji örneği, ileride göreceğimiz gibi, Marka’m meta fetişizmi kuramıdır.

Artık nihayet ampirik temsiller olarak değil, “yaşanan ilişkiler” olarak ideoloji meselesine yeniden dönebiliriz. Eğer bu doğru ise, bu görüşten bazı önemli siyasi sonuçlar çıkartılabilir. Söz gelimi, ideoloji, bireylere yanlış olan betimlemeler yerine doğru olanları sunularak kökten dönüştürülemez - yani ideoloji bu anlamda sadcce bir *hata* değildir. Bir bilinç biçimine, ne kadar yanlış olursa olsun, sırf bir olgusal yanılgı içinde olduğu için ideolojiktir diyemeyiz. ‘İdeolojik hata”dan söz etmek, belirli türden nedenleri ve işlevleri olan bir hatadan söz etmektir Gerçeklikle aramızdaki “yaşanan ilişkilerin dönüştürülmesi, ancak, söz konusu gerçekliğin kendi içindeki bir maddi değişim ile sağlama alınabilir. İdeolojinin öncelikle ampirik temsillerle ilgili bir mesele olduğunu reddetmek, onun nasıl işlediği ve nasıl değiştirilebileceğine dair materyalist bir kuramla elele gider. Aynı zamanda, rasyonalist bir ideoloji kuramına, insanlara oigusal meselelerde doğru yolu göstermeye çalışmaktan vazgeçecek ölçüde aşırı sert bir tepki göstermemek önemlidir. Eğer bir erkek, çocuksuz her kadının perişan bir durumda, acılar içinde kıvrandığına gerçekten inanıyor ise, kendisini, çocuksuz, ama oldukça neşeli ve coşkulu mümkün olduğunca çok sayıda kadın ile tanıştırmak, onu bu düşüncesini değiştirmeye tamamen ikna edebilir. İdeolojinin temel olarak bir akıl işi olduğunu kabul etmemek, onun, rasyonel mülahazalara karşı tamamen bağışık olduğu sonucuna varmayı gerektirmez, Burada “akıl[11], hemen hemen şu tür bir anlama gelecektir: mümkün olduğunca çok sayıda insanın bu meselelere ilişkin tartışmalara, tahalekümden mümkün olduğunca arınmış koşullarda, etkin bir biçimde katılmasından doğacak söylem türü.

- SONUÇ

1

1.Örneğin bkz. İtalyan po8tmodemlst feisefect Gianni Vattimo'nın şu savı: Mo-demliğin sonu ile İdeolojinin sonu aynı ana rastlar. "Postmodern Criticism: Post-modern Critique[w], David Woods, (der.) ***Wnting the Future*** **içinde, Londra, 1990, s. 57,**

2

İdeolojinin değişik anlamlarına ilişkin faydalı bir özet için bk*. A. Naess vd, ***Democracy, ideology and Objectivity,*** **Oslo 1956, s. 143 ve devamı; ayrıca bkz. Norman Birnbaum, 'The Sociological Study of İdeology 1940-1960",** ***Current Sociology,*** **cilt 9, 1960; Manc'tan modern zamanlara kadar ideoloji kuramları üzerine bir inceleme ve mükemmel bir bibliyografı arayanlar için yararlı olabilir.**

3

Emile Durkheim, ***The Rules of Sociologicaf Method,*** **Londra 1982, s. 66.**

4

"ideolojinin sonu" ideologları için bkz. Daniel ***Be\\$_t$ The End of İdeology,*** **Glen-coe, III, 1960; Robert E. Lane,** ***Political İdeology,*** **New York, 1962 ve Raymond Aran,** ***The Opium of the Inteilectuals,*** **Londra 1957.**

5

Edvvard Shils, "The concept and funetion of ideology", ***International Ency-clopaedia of the Social Sciences,*** **cilt 7,1968.**

6

Alvin Gouldner, ***The Dialectic of fdeotogy and Technology,*** **Londra 1976, s. 4**

John B. Thompson, *Studies in the Theory of tdeotogy,* Cambridge 1984, s. 4. İdeolojiye ilişkin diğer bir genel çabşma için bkz., D. J. Manning, (der.) *The Form of ideology,* Londra 1980,

* Kadınların oy kutlanma hakları olduğunu savunanlar, (ç.n.)

M. Söliger, *İdeology and Potitics,* Londra 1976, s. 11. Ayrıca aynı yazarın şu çalışmasına bkz. *The Kfarxist Concept of İdeology,* Londra 1977.

7

Bkz. Micheİ Foucault, *Disdpline and Punish: The Birth of the Prison*, New York 1977. *[Hapishanenin Doğuşu,* çev. M. A. Kılıçbay, İmge K., 1992].

8

Bkz. Emile Benveniste, *Probiems in General Linguistics>* Miami 1971. *[Genel Dilbilim Sorunları,* çev. E. öztakat, Yapı Kredi Y.$_r$ 1995].

9

Raymond Williams, *Keywords$_r$* Londra 1976, s. 143-4.

10

Richard Rorty, *Contingency, tnony and Sofidarity,* Cambridge 1989. [O/um-*$alltk$_r$ İroni ve Dayanışma,* çev. M. Küçük-A. Türker, Ayrıntı Y., 1995].

11

Göran Therborn, *The İdeology of Power and the Power of İdeology,* Londra 1980, s. 5. *[İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı,* çev. İrfan Cûre$_t$ İletişim Y. 1989],

12

M. Selinger, *İdeology and Politics*$_r$ kitabın çeşitli yerlerinde.

13

Rosafind Coward ve John Ellis, *Language and Materialism*$_r$ Londra 1977, s. 90. *[Dil ve Maddedfik,* çev. E. Tanm, İletişim Y., 1986].

14

Björn T. Ramberg, *Donatd Davidson’s Phiiosophy of Language,* Oxford 1989, s. 47.

15

“Belief, Bias and ideology”, M. Hollis ve S. Lukes (der.), *Raiionalfty and Re-iativism* içinde, Oxford 1982.

16

19* İkinci iddia, bu bölümün bir değişkesini Örigham Young University’deki (Utah) bir konferansda sunduğumda argümanımın ciddi bir itirazla karşılaşmış olan az sayıda noktalarından birisidir.

17

Bkz. Sabina Lovibond, *Heason and Imagination in Ethics,* Oxford 1982 ve David O. Brink, *Moral Realism and the Foundations ofEthics*, Cambridge 1989.

18

22.1. A. Richards, *Principles of Literary Criticism,* Londra 1924, 35. bölüm.

19

Louis Althusser, *ForMarx*, Londra 1969, s. 234.

20

Bkz. J. L. **Austin,** ***How To Do Things With Words,*** **Londra 1962.**

21

Paul de Man, ***Allegories of Reading,*** **New Haven 1979,1. bölüm.**

22

A.g.y, s.2**6.**

F4ÖN/İde<jloji

Raymond Geuss, ***The Idea of a Critical Theory,*** **Cambridge 1981, 1. bölüm.**

23

A.g.y., **s.21.**

24

Tony Skillen, “Discourse Fever[1]’, R. Edgley ve P. Osborne <der.)p ***Radical Philosophy Readerlçmöe,*** **Londra 1985, s. 332.**

25

Peter Sloterdijk, ***Critigue of Cynicat Reason,*** **Londra 1988, 1. bölüm.**

D. İDEOLOJİK STRATEJİLER

Daha fazla ilerlemeden önce, ideoloji konusunun, göstermekte olduğumuz bu aşırı ilgiyi gerçekten hak edip etmediğini sormakta fayda olabilir. Fikirler, siyasal iktidar için gerçekten bu kadar önemli midir? İdeoloji kuramlarının çoğu materyalist düşünce geleneği içerisinde ortaya çıkmıştır, ve bu materyalizme özgü şeylerden biri de toplumsal yaşamda "bilince" her aşırı öncelik tanıma girişimine şüpheyle bakmaktır. Bir materyalist kurama göre, bilinç tek başına tarihte, kesinlikle herhangi bir çığır açıcı değişim başlatamaz. Ve bu nedenle, kendim büyük bir dirençle, gösterge, anlam ve değerlere ilişkin sorgulamalara adamayan türden bir materyalizmde kendi kendisiyle çelişen bir şeyler olduğu düşünülebilir.

Bilincin toplumsal yaşamdaki sınırlı gücünün en güzel örneklerinden birisi Thatcher devrimi denilen gelişmelerde yaşanmıştır. Thatchercılığın amacı, yalnızca, Britanya'nın iktisadi ve siyasi manzarasını değiştirmek değil, ideolojik değerlerde de köklü bir dönüşüm gerçekleştirmekti. Ve bu da, Thatcher, Başbakanlık koltuğuna ilk kez oturduğu zaman ülke nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturan hoş insanları yalnızca kendi çıkarlarını gözeten, yürekleri nasır tutmuş bir sersemler güruhuna çevirmeyi içeriyordu. Britanyalılardın büyük çoğunluğu, son derece iğrenç, tiksinti verici insanlar haline gelmediği sürece, Thatchercılık hedeflerine ulaşmış sayılamaz. Ama, bütün kanıtlar, Thatcher dev-riminin gerçekleşmediğini gösteriyor. Kamuoyu yoklamaları, Britanya halkının büyük bir çoğunluğunun hâlâ, Thatcher göreve gelmeden önce benimsemiş oldukları muğlak sosyal demokrat değerlere bağlı kalmaya inatla devam ettiğini göstermekte. Thatc-her'ın başbakanlık koltuğunda kalmasını sağlamış olan şey, herhangi bir şey olabilir, ama öncelikle ideoloji olmuş olamaz. Thatcher, Britanya halkı, onun değerlerini sadakatle benimsediği için orada oturuyor değildi; halk o değerleri benimsememesine *rağmen* oradaydı. Çağdaş Britanya'da, gerçekten bir "egemen ideoloji" varsa bile, belirgin ölçüde başarılı olmuş gibi görünmüyor.

Peki, o zaman, Thatcher, iktidarını nasıl *korudu?* Doğru yanıt, "hegemonik söylem" lâflarından daha dünyevi, daha sıradan olan şeylerde aranabilir. Thatcher, kısmen, seçmenlerin çoğunluğu tarafından reddedilen bir hükümeti iktidara taşıyabilen İngiliz seçim sisteminin tuhaflıkları yüzünden

başbakan olmuştu. Daha başlangıçta, kitlesel ölçekte işsizliği kasıtlı olarak besleyerek, işçi sınıfının örgütlü gücünü kırmaya yönelmiş ve sonuçta, geleneksel olarak militan bir nitelik arzetmiş olan İngiliz işçi sınıfı hareketini geçici olarak demoralize ederek emekçi sınıfın, seçim açısından hayati önem taşıyan, vasıflı kesiminin desteğini kazanmayı başardı. Siyasi muhaliflerinin zayıf, örgütsüz yapısı üstüne oynamış, bazı Britanyalılar'ın kinik, duyarsız ve mazoşist yönlerini kullanmış ve desteklerine ihtiyaç duyduğu insanları maddi açıdan ihya etmişti. Bu manevraların hepsi, şu ya da bu şekilde ideolojik tacizle iliş-kilendirilebilir, ama hiçbirisi ideoloji meselesine *indirgenemez*.

Eğer insanlar kendilerini ezen bir siyasi rejime karşı etkin bir mücadeleye girmiyorlarsa, bu, rejimin savunduğu değerleri sessiz sedasız benimsemiş oldukları anlamına gelmeyebilin Bu tür bir mücadeleye girmemelerinin nedeni, yorucu bir iş gününden sonra siyasi etkinliklere katılmak için gerekli enerjiyi bulamayacak ölçüde bitkin düşüyor olmaları veya bu tür etkinliklerin önemini göremeyecek kadar duyarsız ya da kaderci olmaları olabilir. Rejime karşı çıkmanın doğuracağı sonuçlardan korkuyor veya ödeyecekleri borçlarını, ya da vergilerini düşündükçe işlerinin geleceği hakkında daha çok kaygılanıyor ve dolayısıyla gözleri başka şey görmez oluyor olabilin Yönetici sınıfların elinde, insanları üstün bir ırka mensup olduklarına inandırmaktan, ya da onları kendi geleceklerini ait oldukları milletin geleceği ile özdeşleştirmelerini öğütlemekten çok daha sıradan ve somut "olumsuz" toplumsal kontrol teknikleri vardır.

Gelişmiş kapitalist toplumlarda, iletişim araçları genellikle, egemen ideolojiyi yaygınlaştıran etkili araçlar olarak görülür; fakat bu varsayımı biraz sorgulamak gerekin İngiliz işçi sınıfının büyük bir çoğunluğunun sağ-kanat Tory gazeteleri okuduğu doğrudur; ama gelgeldim yapılan araştırmaların da gösterdiği gibi bu okurların büyük bir oranı, bu yayınların siyasetine karşı ya açıkça düşman, ya da kayıtsızdır. Birçok insan boş zamanını televizyon izleyerek geçirir; ama eğer televizyon izlemek yönetici sınıfın işine *yarasa* bile, bunun temel nedeni, televizyonun bu sınıfın ideolojisinin her şeyi kabul etmeye yatkın avama taşınmasına yardım etmesi olmayabilir. Televizyona ilişkin olarak siyasi açıdan Önemli olan şey, muhtemelen, onun ideolojik içeriğinden çok, televizyon izleme ediminin kendisidir. Uzun süreler televizyon izlemek, bireyleri, edilgen, yalıtılmış,

kişisel rollere bağlar ve üretken siyasi amaçlar için kullanabilecekleri zamanlarının büyük bir kısmını tüketir. Televizyon bir ideolojik aygıttan çok, bir toplumsal kontrol biçimidir.

Bu modern toplumlarda ideolojinin merkeziliğine şüpheyle bakan görüş, üçü de sosyolog olan N. Abercrombie, S, Hill ve B.

S. Turner'ın *Egemen İdeoloji Tezi* (1980) adlı kitaplarında ifade bulur. Abercrombie ve çalışma arkadaşları, egemen ideolojilerin varlığını reddetmemekte: fakat, bunların, bir topluma birlik kazandırmanın önemli bir aracı olduğu iddiasına şüpheyle bak-maktalar. Bu tür ideolojiler, egemen sınıfı etkili bir şekilde birleştirebilir, ama alt sınıfların bilincine sızmada hiç de bu kadar başarılı değildir, görüşünü savunmaktalar. Söz gelimi, feodal ve erken dönem kapitalist toplumlarda, bu tür ideolojileri kitlelere taşıyacak mekanizmalar oldukça zayıfdı; ne günümüzdeki gibi iletişim araçları, ne de halka yönelik eğitim kurumlan vardı; insanların büyük bir çoğunluğu okuma yazma bile bilmiyordu. Bu tür taşıma kanalları, kuşkusuz, kapitalizmin geç dönemlerinde ortaya çıktı; fakat buradan hareketle yapılan alt sınıfların, kendi yöneticilerinin dünya görüşlerine yekvücut halinde bağlanmış oldukları çıkanmı, Abercrombie, Hill ve Tumer'ın meydan okuduklan bir çıkanmdır. Bir kere, diyorlar, gelişmiş kapitalist toplumlarda, egemen ideoloji kendi içinde çatlak ve çelişkilidir, kitlelere iç-selleştirecekleri dikişsiz bir birlik sunmazlar. Dahası, tahakküm altına alınmış grup ve sınıfların kültürü kendi özerkliğini büyük ölçüde korur. Söz konusu yazarlara göre, bu sınıfların günlük söylemleri, büyük ölçüde, yönetici sınıfın kontrolü dışında biçimlenmekte ve onun inanç ve değerleri ile uyuşmayan oldukça önemli inanç ve değerler cisimleştirmektedir.

Peki, öyleyse, bu tür toplumsal formasyonların birliğini *sağlayan* nedir? Abercrombie vc arkadaşlarının bu soru karşısında verdikleri ilk yanıt, bu tür bir birliğin varlığını reddetmektir; gelişmiş kapitalist düzen, hiçbir anlamda, başanyla gerçekleştirilmiş bir birlik değildir; büyük çatışma ve çelişkilerle parçalanmış bir durumdadır* Alt sınıflar efendilerine bir biçimde rıza göstermemelerse de bu rıza ideolojik araçlarla değil iktisadi araçlarla kazanılmıştır. Marx*ın bir zamanlar “ekonomik olanın ağır zorlaması” olarak nitelendirdiği şey, insanların elini kolunu bağlamak için yeterlidir. Ve reformizm -kapitalizmin en azından bazı ast* larına somut yararlar sağlama

yetisi- gibi stratejiler, bu açıdan, işçilerle işverenler arasında kurulacak herhangi bir ideolojik suç ortaklığından daha büyük bir hayati önem taşır. Ayrıca, eğer düzen yürümekte ise, bunun nedeni ortada genel bir ideolojik kay-naşmışlık olmasından çok, sömürdüğü değişik gruplar arasında ortaya çıkan toplumsal bölünmelerdir. Kendilerinden istenilen şeyi az veya çok yerine getirdikleri sürece, bu grupların egemen ideolojik değerleri onaylamalarına veya içselleştirmelerine ihtiyaç duyulmaz. Aslında, tarih boyunca, ezilen halkların bliyük bir çoğunluğu yöneticilerine bu tür bir güven bahşetmemişlerdir: yönetimler, daima, istenilen şeylerden çok, katlanılan şeyler olmuştur.

Egemen İdeoloji Tezi, ideoloji ve kültürün siyasi iktidarın sürekliliğinin sağlanmasındaki önemi aşırı büyüten sol idealizme hatasını düzeltmesi için oldukça önemli bir fırsat sunar. Bütün 1970'li yıllar boyunca yaygın olan bu "kültürcülük", önceki dönemdeki Marksist ekonomizme (veya ekonomik indirgemeciliğe) karşı doğan bir tepki idi; fakat Abercrombie ve arkadaşlarına göre çubuk bu kez de bu yöne biraz fazla bükülmüştür. Jacques Der-rida'nın işaret ettiği gibi, bir şey vurgulandığında her zaman aşırı vurgulanmış demektir. Fikirleri meslek edinen Marksist entelektüeller, kronik bir biçimde, kendilerinin bir bütün olarak toplum içindeki önemini her zaman abartma eğilimindedirler, İnsanları siyasi yönden pasifize eden şeyin, aşkın imlenenlerden çok, ceplerine giren maaş miktarı olduğu iddiasında kaba eko-nomizm denebilecek hiçbir şey yoktur. Geç dönem Frankfurt Okulu'nun o soylu kaderiiliğinin aksine, bu sav, sömürülme deneyimine daha sağlıklı bir yaklaşımla eğilir: insanların siyasi uysallığını, üstlerinin öğretilerine duydukları ahmakça, saf bağlılıklarının bir işareti saymak için hiçbir neden yoktur. Bu uysallık, daha çok, kapitalizmin kendisini ayakta tutanlara hâlâ birtakım maddi avantajlar sağlayabildiği bir dönemde siyasi militanlığın tehlikeli ve ihtiyatsız bir davranış olabileceği yolundaki serinkanlı, ama oldukça gerçekçi bir düşüncenin işareti olabilir. Fakat eğer sistemin artık bu tür yararlar bahşedemez olacağı bir noktaya gelinirse, egemen değerler bir ayaklanmanın karşısına di-kilebilecek ölçekte içselleştirilmemiş olacağı için, aynı gerçekçilik bu kez de bir başkaldırıya yol açabilir. Abercrombie ve arkadaşları alt toplumsal grupların çoğu kez, mücadele verilmeksizin kendilerini yönetenlerin değer sistemleri içinde eri-tilemez olan, oldukça dirençli ve zengin kültürlere sahip olduklarını öne sürmekte kesinlikle haklıdırlar.

Ama Abercrombie ve arkadaşlarının da çubuğu yine ters yöne fazlaca büktükleri söylenebilir. Geç kapitalizmin büyük ölçüde “ideolojisiz” işlemekte olduğu yolundaki iddiaları kesinlikle fazla abartılı bir iddiadır; egemen ideolojinin aldatıcı ve örtbas edici etkilerini aceleyle reddedişleri de insana pek makûl bir şeymiş gibi gelmiyor. Bir toplumda egemen değer ve inançların ezilen gruplar içinde yayılmasının, bir bütün olarak sistemin yeniden üretilmesinde *belirli bir* role sahip olduğu bir gerçektir; fakat bu etken, “fikirlere” fazla yüksek bir statü tahsis eden Batı Mark-sizmi geleneği tarafından uzun yıllar tipik bir biçimde abartılmıştır. Gramsci’nin de belirttiği gibi, ezilenlerin bilinci, yöneticilerinden süzülen değerler ile doğrudan doğruya kendi pratik deneyimlerinden doğan inançlarından oluşan çelişik bir karışımdır. Abercrombie ve arkadaşları bir egemen ideolojinin gizli olarak birleştirici işlevine çok az önem atfederek, en az, artık her türlü halk direnişi imkânının ustaca ortadan kaldırılmış olduğu yanılsamasını besleyen sol Yakınmacılar kadar, bu karışık, belirsiz durumu aşın-basitlcştirme hatasına düşme tehlikesiyle karşı kar-şıyadırlar.

İleri kapitalist toplumlarda ideolojinin öneminin sorgulanabileceği başka zeminler de vardır. Söz gelimi, bu tür kamusal değerlere yapılan retoriksel başvuruların sistemin “klasik” aşamasında belirleyici rol oynamış olduğunu, ama artık günümüzde bunların yerini tamamen teknokratik yönetim biçimlerinin almış olduğunu öne sürebilirsiniz; ki bu tür bir görüş, Alman felsefeci Jürgen Habermas tarafından, *Rasyonel Bir Topluma Doğru* (1970) ve *Meşruluk Krizi* (1975) adlı eserlerinde ileri sürülmekte; fakat burada, “ideoloji”nin “teknolojiye teslim olmuş olduğu görüşü ile daha “mezafizik” ideolojik kontrol biçimlerinin yerini “teknokratik” kontrol biçimlerine bırakmış olduğu tezi arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Aslında daha sonra da göreceğimiz gibi, birçok ideoloji kuramcısı için ideoloji kavramının kendisi, toplumsal tahakküme, mitsel, dinsel, ya da metafizik gerekçelerden çok rasyonel, teknik ve “bilimsel” gerekçeler sağlama girişimi ile eşanlamlıdır. Bu tür görüşlerin bazılarına göre, geç kapitalizm sistemi, hiçbir *söylemsel* hakhlaştırım yoluna başvurma gereği duymaksızın, “tamamen kendi kendine” işlemektedir. Artık,, adeta bilince işlenmek zorunda değildir; kendisinin yeniden üretilmesini, bunun yerine, insani özneleri sadece birer itaatkâr sonuç haline getiren güdümleyici ve birleştirici bir mantık sayesinde güvenceye alır. Yapısalcılık olarak bilinen kuramsal ideolojinin ancak tarihin bu devrinde ortaya çıkabilmiş olması hiç

de şaşırtıcı değil. Kapitalist toplum, kendisine ister inanalım, ister inanmayalım, artık umursamaz; onu sımsıkı ayakta tutan ne “bilinçtir, ne de “ideoloji”; yalnızca, kendi karmaşık, her şeye nüfuz eden işleyiş tarzıdır. Dolayısıyla, bu görüşün, olgun Ma^’ın, kendi ideolojisini otomatik olarak yaratan şey olarak meta üzerinde ısrarla duruşundan bir şeyler miras aldığı söylenebilir: sistemin tıkır tıkır işlemesini sağlayan şey, birtakım öğretiler, ahlâki söylemler veya ideolojik “üstyapı” değil, gündelik yaşamın rutin maddi mantığıdır.

Anlatılmak istenilen şey, daha farklı bir yoldan da açığa vurulabilir. İdeoloji, öz olarak bir anlam meselesidir; fakat bazıları, ileri kapitalizm durumunun, her tarafa nüfuz eden bir anlamlı-*olmama* durumu olduğunu öne sürmekteler. Yarar ve teknolojinin hakimiyeti, kullanım-değerini, mübadele-değerinin boş bi-çimselciliğine tabi kılarak toplumsal yaşamı anlamsızlaştırır, Tü-keticilik, [consumerism] özneyi, düşünceye dayalı bilinç düzeyinde değil bir iç-tepki düzeyinde, bilinçaltına ve libidosuna hitap ederek kendine çekmek için anlamı bertaraf eder. Medya ve gündelik kültür alanlannda olduğu gibi bu alanda da, biçim, bizleri post-modernist bir toplumsal düzenin içi boş, duygusuz, iki-boyutlu dünyasına itecek şekilde, içeriği ezip geçer, imleyenler im-lcnenler karşısında galebe çalar. Demek ki, toplumun genelinde görülen, uyuşturucu bağımlılığı, şiddet, akılsızca yapılan ayaklanmalar, şuursuz bir halde mistik anlamlar peşinde koşma ve benzeri patolojik semptomların kaynağı bu ağır anlam kanamasıdır. Fakat başka durumlarda bu anlam kanaması yaygın bir duyarsızlık ve itaatkarlık doğurmaktadır; öyle ki artık sorun toplumsal yaşamın bir anlamı olup olmadığı ya da şu anlamın öbürüne tercih edilir olup olmadığı değil, böyle bir sorunun anlaşılabilir olup olmadığı sorunudur. “Anlam” ve “toplum”dan aynı anda söz etmek, tıpkı rüzgârın aniden şiddetle esmesinin veya bir baykuşun ötmesinin altında yatan gizli anlamı yakalamaya çalışmak gibi, tamamen bir tür kategori hatası haline gelir. Bu görüş açısından, bizleri yerlerimizde tutan şey anlamdan çok, anlam eksikliğidir ve dolayısıyla klasik anlamda ideoloji de

FSÖN/j »teoloji lüzumsuz bir şeydir* İdeoloji, ne de olsa, üzerinde çalışabileceği belirli bir öznel derinlik, doğuştan gelen, belirli bir alımlama

kapasitesi gerektirir; fakat eğer ileri kapitalizm, insani özneyi, bakan bir göz ve hırsla yiyip tüketen bir mideden ibaret bir hale getirmekte ise, etrafta ideolojinin tutunacağı ölçüde bile öznellik yok demektir. Bu toplumsal düzenin önemden ve yüzden yoksun, tükenmiş özneleri ideolojik anlam peşinde değildir ve buna ihtiyaçları da yoktur. Siyaset, belli fikirleri vazetme ya da aşılama meselesinden çok, teknik yönetim ve güdümleme; içerikten çok, biçim meselesidir; siyaset, bir kez daha, bilinçli zihne uğrama gereği duymadan kendi kendine işleyen bir makinadır adeta. Eğitim, kendi üzerine eleştirel düşünmeyi bırakır; teknolojik aygıtlar içerde massedilir ve insanların bu süreç içerisindeki yerlerini belirleyen sertifikalar dağıtan bir şey haline gelir. Tipik yurttaş, ‘"Yaşasın özgürlük!” diye bağıran ideoloji taraftan taştan bir kişiden çok, zihni en az önündeki ekran kadar düz ve seçme yapmaksızın alımlayıcı olan, uyuşmuş, büyülenmiş bir televizyon izleyicisidir. Böylece, kinik bir "sol” bilgelik için, bu bir tür şizofreni belirtisi olan katatonik durumu, ideolojik anlama karşı kurnazca bir son çare direnişi olarak övmek -hakikat, değer ve gerçekliğe yönelik eski, can sıkıcı hümanist nostaljiden kurtulma şerefine, geç burjuva düzeninin tinsel boşluğunda bir cümbüş düzenlemek- olanaklı hale gelir, Jean Baudrillard’m yapıtı, bu nihilizmin bir örneğidir. Baudrillard, “Sorun, artık gerçekliğin yanlış temsili (ideoloji) sorunu değil, sadece gerçeğin artık gerçek olmadığı olgusunun gizlenmesi sorunudur...”[1] der.

İleri kapitalizmin, “derin” öznelliğinin ve dolayısıyla ideolojinin bütün biçimlerinin bütün izlerini silmekte olduğu görüşü, yanlış olmaktan çok aşın kısmi bir görüştür Bu görüş, “çoğulcu” bir postmodernizmi ironik bir biçimde örnekleyen homojenize edici bir tutum benimseyerek, bu tür bir analize diğerlerine göre daha müsait olan toplumsal varoluş alanlarıyla müsait olmayanları birbirinden ayırmayı beceremez. Televizyonu, süpermarketi, “yaşam tarzı”nı ve reklamı geç kapitalist yaşamın *ta-tamlayıcısı* olarak alma yolundaki “kültiircü” hatayı tekrar eder ve kendini dine verme, tecavüz kurbanlarına yardım merkezi açma, milli orduya katılma, ya da bir kimsenin çocuğuna Gal dili öğretmesi gibi etkinlikler hakkında sessiz kalır. Tecavüz kurbanlarına yardım merkezi açanlar veya çocuklarına Gal dili öğretenler de televizyon izler ya da süpermarketten alışveriş yaparlar. Burada öznelliğin (veya “gayri-öznelliğin”) *tek* bir biçimi olduğundan söz edilemez. Aynı yurttaşlardan, bir düzeyde, sadece şu veya bu tüketim ediminin ya da medya deneyiminin birer fonksiyonu olmaları,

bir başka düzeyde ise, özerk, kendi kendilerini belirleyen özneler olarak etik sorumluluklarım yerine getirmeleri beklenir. Bu anlamda, geç kapitalizm, bir baba, jüri üyesi, yurtsever, memur, ev işçisi olarak, kendi kendini disipline etmiş, ideolojik retoriğe duyarlı bir özneye ihtiyaç duymaya devam eder; ama öbür taraftan da öznelliğin bu aşırı “klasik” biçimlerinin, otoritesini tüketime yönelik ve kitle kültürüne özgü etkinliklerle sarsma tehdidinde bulunur. Hiçbir bireyin yaşamı, hatta Jean Baudrillard’ınki bile, anlamdan tamamen yoksun bir şekilde sürdürülemez ve bu nihilist yolu benimseyen bir toplum, kendi içinde, ağır bir toplumsal yıkımı beslemiş olur. Ahlâkçılıkla kinizm arasındaki sıkıntı verici ihtilaf yüzünden başı belada olan ileri kapitalizm, anlam ile anlamsızlık arasında gidip gelir.

Bu ihtilaf, modem kapitalist toplumlarda, ideolojinin zaman zaman lüzumsuz bir şey gibi görülmesinin başka bir nedenini dile getirir. Çünkü, ideolojinin aldattığı düşünülür; oysa kinik post-modernistlere göre, hepimiz, kendi resmi retoriğimizin yönlendirilmelerine bir an bile kanmayacak ölçüde uyanık, zeki, görmüş geçirmiş kişilerizdir. İşte, Peter Sloterdijk’in “aydınlanmış yanlış-bilinç” adını verdiği durum, bu durumdur; kendi yapmacık rasyonalizasyonlannın içyüzünü çok iyi bilen bir toplumun kendisine durmadan ironik bir biçimde bakması ya da kendi kötü niyetinin tamamen farkında olması durumu. Kuşkusuz bu, bir tür tedrici hareket olarak da betimlenebilir. İlk önce, toplumun yaptığı ile söylediği arasında bir tutarsızlık başlar; sonra, bu edimsel çelişki rasyonalize edilir; daha sonra ironik bir biçimde bu ras-yonalizasyonun farkına varılmış olur ve sonuçta bu kendi kendine ironik bakmanın kendisi ideolojik amaçlara hizmet eder hale gelir. İdeolojik öznenin bu yeni tipi, yanlış bilince kurban edilmiş bir bahtsız değildir; ne yaptığının tamamen farkında olan biridir; sadece farkında olsa bile yapacağını gene de yapan biridir. Ve bu-bağlamda, bu özne, faillerin kendi öz güdülenimlerinin tamamen farkında olmayan kişiler olduğunu varsayan geleneksel anlamda “ideoloji eleştirisine karşı uygun bir şekilde yalıtılmış görünür.

“İdeolojinin sonu” tezinin bu versiyonuna karşı bazı itirazlar vardır. Bir kere bu tez, aslında büyük ölçüde belli bir kesime özgü olan bir bilinç biçimini, haksız bir şekilde, bir toplumun tamamına genellemektedir. Bazı yuppie borsa simsarları, kinik bir tarzda, kendi yaşam biçimlerinin aslında

savunulacak bir yanı olmadığının farkında olabilir; fakat İrlandalı sendikacıların, zamanlarının çoğunu, kendi İrlandalılıklarına ironik ve alaycı bir tarzda bakmaya harcadıkları şüphelidir. Ayrıca, bu tür bir ironi, egemen güçleri rahatsız etmekten çok, bu güçlerin yararına işlemeye yatkındır; tıpkı Slavoj Zizek'in öne sürdüğü gibi: “Demokratik veya totaliter, bütün çağdaş toplumlarda... kinik mesafe, gülme ve alay, deyim yerindeyse, oynanmakta olan oyunun bir parçasıdır. Egemen ideoloji ciddiye alınması veya harfi harfine uyulması gereken şey demek değildir.”[2] Sanki, egemen ideoloji, kendisinden şüphe duyacak olmamıza karşı önceden hazırlanmış da söylemini buna göre yeniden düzenlemiş gibidir. Diyelim ki, hükümet sözcüsü, kabinede yaygın yolsuzluklar yapıldığı suçlamalarının hiçbir gerçeklik payı taşımadığı açıklamasında bulunuyor; fakat hiç kimse kendisine inanmıyor; kendisi, hiç kimsenin kendisine inanmadığının farkında; biz, kendisinin bunun farkında olduğunun farkındayız ve kendisi bunun da farkında. Bu arada ise yolsuzluk olduğu gibi devam etmekte -işte, Zizek'in, yanlış bilincin geçmişte kalan bir şey olduğu çıkarımına karşı vurguladığı nokta tam da budur. İdeoloji eleştirisinin geleneksel biçimlerinden birisi, toplumsal pratiklerin gerçek olduğunu ama bunları haklılaştırmada kullanılan inançların yanlış veya yanılsama olduklarını söyler. Fakat, diyor Zizek, bunun tam tersi de öne sürülebilir. Çünkü ideoloji bir yanılsama olsa, bizim top' lumsal pratiklerimizi oluşturan bir yanılsamadır ve bu bağlamda, "yanlışlık”, ille de söylediğimiz şeylerde değil, *yaptığımız* şeylerde yatıyor olmalı. *Kapital'm* üç cildinin üçünü de hatmetmiş olan bir kapitalist, ne yaptığının tamamen farkındadır; ama, sanki farkında değilmiş gibi davranmaya devam eder, çünkü eylemleri “nesnel” meta fetişizmi fantezisinin kıskacı altındadır. Slo-terdijk’in aydınlanmış yanlış bilinç formülü şöyledir: "Ne yaptıklarını çok iyi bilmektedirler, ama buna rağmen yapmaya devam ederler.” Zizek ise can alıcı bir düzeltme yapar: “Kendi etkinliklerini yerine getirirken bir yanılsamanın peşinde koştuklarını bilirler, ama yine de koşmaya devam ediyorlar.” Bir başka anlatımla, ideoloji, yalnızca, bir durum hakkında ne düşündüğümüz meselesi değildir; ideoloji bir biçimde o durumun içine işlenmiştir. Bir parkta, üzerinde “Yalnızca Beyazlara!’" yazılı bir bankta otururken, kendi kendime, ırkçılığa karşı olduğumu anımsatmamın faydası yoktur; bu bankın üstünde oturma edimimle, ırkçı ideolojiyi desteklemiş ve yaşatmış oluyorum. İdeoloji, deyim yerindeyse, kafamda değil, oturduğum banktadır.

Yapıçözümcü kuramların çoğunda rastlanan, yorumun her biri diğerini sonsuza dek ironize eden ironilerin sınırsız sarmalı içinde ortaya çıktığı görüşü, çoğunlukla bir siyasi tevekkülcülüğe veya reformizme karşılık gelir. Siyasi pratik, yalnızca bir yorumlama bağlamında yaşanıyorsa ve bu bağlamda, büyük ölçüde belirginlikten yoksun ve istikrarsızsa, eylemin kendisinin sorunlu ve öngörülemez olması muhtemeldir. Bu sav, örtük veya açık biçimde, büyük hedefleri olan bir radikal siyasi program olasılığını ortadan kaldırmak için kullanılır. Çünkü bu tür etkinliklerin ileride ortaya çıkacak karmaşık sonuçlarını önceden tahmin etmek olanaksızsa, o zaman bu türden radikal bir eylem programının mantığı üzerinde nihai olarak denetlenemez demektir; ipin ucu kolayca kaçabilir. Bu, post-yapısalcı eleştirmen Jonathan Cul-ler'ın çeşitli defalar dile getirmiş olduğu bir savdır. Şu halde, söz gelimi, yeryüzünde açlığın ortadan kaldırılması türünden "global" bir siyasi etkinliğe yönelik her girişim tam bir ihtiyatsızlık örneği olacaktır; dolayısıyla, örneğin, akademiye alacağınız her beş profesörden birini Liverpool kimsesizler yurdundan gelenler arasından seçmek gibi daha yöresel siyasi müdahalelere kalkışmak çok daha akıllıca görünecektir. Bu anlamda da, ironi, oynanmakta olan ideolojik oyunun dışında kalmış değil: lam tersine, geniş ölçekli siyasi etkinliklerden kaçınma yolundaki üstü kapalı bir-tavsiye olarak, Ingiliz Kraliyet Sarayının veya Beyaz Saray'ın yararına işler.

Her durumda insanların kendi edimsel çelişkileri hakkında ironiye *kapılmayabilmeleri* olasılığını azımsamamak gerekir. Büyük iş dünyası, güven duyma retoriği ile doludur; oysa, araştırma sonuçları, hemen hemen hiçbir zaman bu ilkeye göre davranamadığını açığa vurmakta. Müşterilerine veya birbirlerine güven duymak, işadamlarının hayatta yaptıkları en son şeydin Fakat, bu erdemi dile getiren bir şirket yöneticisi, bir kinik veya ikiyüzlü birisi olmayabilir; ya da hiç değilse, onunkisi öznelden çok, "nesnel" bir ikiyüzlülük olabilir. Kapitalizmin yücelttiği etik değerler ile fiiliyattaki acımasız pratikleri, dinsel mutlaklar ile günlük hayat arasındaki ilişkiye benzer bir biçimde, tamamen farklı dünyalara aittirler. İki lafın başı küfür ettiğim halde, hâlâ, küfürün bir günah olduğuna inanıyorum. Tamamen çaresiz kalmış altı kadın hizmetçiyi gece gündüz çalıştırıyor olmam, biraz karışık bir biçimde de olsa, bütün erkek ve kadınların eşit olduğuna inanmamı engellemiyor. Aslında, ideal bir dünyada kesinlikle hizmetçi çalıştırmam; ama gel gör ki, bazı pragmatik nedenler ateşli

savunucusu olduğum inançlara uygun bir hayat yaşamamı engelliyor. Özel eğitim fikrine karşıyım; ama gelgelelim, biricik kızımı bütün bu güzelliği ve üstünlükleriyle götürüp, bir devlet okuluna yerleştirsem, diğer çocuklar onu ezmeye kalkışabilir. Bu tür rasyonalizasyonlar hemen hemen sınırsızdır ve soğukkanlı bir kinizmin, modern kapitalist toplumlarda, gerçekten kendi kendini aldatmaya tamamen son vermiş olduğu iddiasına şüpheyle bakılmasının nedenlerinden birisi budur.

İdeolojinin öneminin çeşitli zeminlerde sorgulanabilir bir mesele olduğunu görmüştük. Bu noktada, hiçbir tutarlı egemen ideoloji *olmadığı*, ya da olsa bile, halkın deneyimini şekillendirmede çoğu kez sanıldığından çok daha az etkili olduğu iddia edilebilir. İleri kapitalizmin, olduğumuz yerde kalmamızı, fikirler sayesinde değil, kendine özgü maddi teknikler sayesinde sağlayan, kendi kendine işleyen bir "oyun" olduğu ve ayrıca, bu teknikler arasında ekonomik baskının, uzun uzadıya nasihat vermenin her türünden çok daha fazla etkili olduğu öne sürülebilir. Sistem, denecektir, kendi kendini, ideolojik anlam dayatma yoluyla değil, anlamı tamamen yok etme yoluyla ayakta tutar. Ve kitlelerin kafasındaki anlam ile yöneticilerinin kafasındaki anlam ciddi herhangi bir karışıklığa yol açmaksızın birbirinden farklı olabilir. Son olarak, bir egemen ideoloji *var* olabilir, ama hiç kimse onun uğruna ölecek kadar saf olmayabilir. Bütün bu savlar özellikle de insanların itaat etmesini sağlamada maddi etkenlerin ideolojik etkenlerden daha önemli bir rol oynadıkları iddiası -belirli bir hakikat payı taşır. Ayrıca, halkın bilincinin, egemen ideolojik değerlerin itaatkâr "örneklenimleri" [instantiation] olmaktan çok uzak olduğu ve oldukça önemli açılardan bu değerlere aykırı düştükleri de kesinlikle doğrudur. Aradaki bu gedik yeterince genişlediğinde, bir meşrulaştırım kriziyle karşılaşma olasılığı artar. İnsanların, kendilerinden istenilen şeyleri yerine getirdikleri sürece, yaptıkları şeye ilişkin düşündüklerinin hiçbir önemi olmadığını düşünmek gerçekçi bir tavır değildir.

Fakat, bu ideolojinin-sonu tezi, bir bütün olarak alındığında, hiç de akla uygun bir tez izlenimi bırakmaz. Eğer bu tez doğru olmuş olsaydı, insanların neden hâlâ akın akın kiliselere gittiklerini, çocuklarına okullarda öğretilen şeyler hakkında kaygılandıklarını, bar köşelerinde ateşli siyasi tartışmalara girdiklerini ve gittikçe bozulan sosyal hizmetlerden dolayı uykularının kaçtığını anlamak oldukça güç oîurdu. Bizzat yönetici sınıfın da

rahatsız olacak ölçüde farkında olduğu gibi, ileri kapitalizmin tipik yurttaşının uyutulmuş televizyon izleyicisi olduğu yolundaki ters ütopyacı [dystopianl görüş de bir mittir. Uyutulmuş televizyon izleyicisinin, cebine giren maaş tehlikeye düşer düşmez grev gözcüsü gömleği giydiği veya hükümetin, arka bahçesinden otoyol geçireceğini duyar duymaz siyasi yönden oldukça etkin hale geldiği görülür. Bir Baudrillard'ın "sol" kinizmi, sistemin inanmak *istediği* şey ile -yani, günümüzde her şeyin, toplumsal meselelerin halkın deneyiminde nasıl şekillendirildiğinden ve tanımlandığından bağımsız olarak, "tamamen kendi kendine işlediği" yalanıyla- suç ortaklığı yapar insana hakaret edercesine. Sözkonusu deneyim gerçekten iyi boyutlu olsaydı, doğuracağı sonuçlar sistem açısından korkunç olurdu. Çünkü, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, bu tür bir durumda varılacak son nokta, toplumdaki "patolojik" semptomların bir bütün olarak büyük bir hızla patlamasından başka bir şey olamazdı; çünkü anlamdan yoksun bırakılmış bir halk anlamı, zora ve keyfiyete dayalı yollardan yaratmaya çabalardı. Her hâkim düzen, ayakta kalabilmek için kendi astlarına yeterince anlam sunmak zorundadır. "Güdümlü" siyaset, "hazır" kültür, bürokrasi ve tüketicilik mantığı toplumsal anlam kaynaklarını tüketmekte ise, bu, egemen düzen için uzun vadede son derece kötü bir haberdir, ileri kapitalist toplum, hâlâ (kimilerinin yalnızca kapitalizmin "klasik" aşamasına özgü olduğunu düşündükleri) gerektiğinde konformist olacak kadar akıllı, kendi kendini disipline etmiş, ödevine sadık öznelere gereksinim duymaktadır; bu tikel öznellik tarzlarının, "postmodemist" bir yapıya uygun ve bunlardan tamamen farklı olan öznellik biçimleri ile çatışma halinde olduğu doğrudur ve bu, sistemin kendi kendine çözme gücünden büyük ölçüde yoksun olduğu bir çelişkidir.

Raymond Geuss, ideoloji teriminin "betimleyici", "aşağılayıcı" ve "olumlayıcı" tanımları arasında oldukça yararlı bir ayırım ortaya atar.[3] Betimleyici veya "antropolojik" anlamda, ideolojiler, belirli toplumsal grup veya sınıflara özgü, hem söylemsel hem de söylemsel olmayan öğelerden oluşan inanç sistemleridir. İdeolojinin bu siyasi yönden zararsız anlamının, bir bireyler grubunun inanç, algı ve tavırları için bir "çerçeve" sağlayan, nispeten iyi sistematize edilmiş bir kategoriler kümesi anlamında bir "dünya görüşü" nosyonuna ne kadar yakın olduğunu görmüştük.

Aşağılayıcı anlamıyla ideoloji, aşağıda belirtilen nedenlerin herhangi birinden dolayı eleştirel veya olumsuzlayıcı bir gözle bakılması gereken bir inanç, anlam ve değerler kümesidir, ister doğru ister yanlış olsunlar, bu inançlar, bir baskıcı iktidar biçimini (bilinçli veya bilinçdışı olarak) destekleme güdülenimiyle ayakta tutarlar. Eğer güdülenim bilinçdışı ise, bu inançlara bağlı olanlar bir ölçüde kendi kendilerini aldatıyor demektir. Bu anlamda ideoloji, kaynağı lekeli ya da genetik olarak kusurlu fikirler anlamına gelir; ki bu, ileride göreceğimiz gibi, Frederick Engds'in yaşamının son dönemlerinde benimsemiş olduğu anlamdır. Diğer bir seçenek olarak, ideoloji, ister doğru olsunlar ister yanlış, ister nahoş veya aldatıcı güdülerin ürünü olsunlar ister olmasınlar, söz konusu inanç ve fikirler hiç de adil olmayan bir iktidar biçiminin meşrulaştırılmasına yardım eden sonuçlar doğurduğu için eleştirel bir yaklaşımla ele alınabilir. Son olarak, ideoloji, toplumsal gerçekliği çarpıtma veya gizleme anlamında, ya güdülenimleri veya işlevleri, ya da her ikisi bakımından aslında yanlış olan fikirler üretmesinden dolayı, karşı çıkılabilir bir şey olarak görülebilir, İdeoloji, yalnızca mütehakkim bir iktidarın ayakta kalmasına katkıda bulunduğu için değil, sürekli hezeyan durumunda yaşamak, az çok rasyonel yaratıkların saygınlığına aykırı düştüğü için de karşı çıkılabilir bir şeydir.

Bu olumsuz anlamda ideolojiye, ya kitlesel düzeyde toplumsal yanılsamaya yol açtığı için, ya doğru, ama nahoş sonuçlar üreten fikirler yaydığı için, ya da değersiz güdülenimlerden doğduğu için itiraz edilebilir. Zaman zaman, bu *genetik* olgunun, söz konusu inançları *epistemik açıdan* yanlış kılmak için yeterli olduğu düşünülür: bu inançların kökü belirli bir grup veya sınıfın yaşam-deneyimine dayandığından, bu tür bir deneyimin kısmiliği onları doğru olmaktan uzaklaştıracaktır. Bu inançlar dünyayı kendi içinde ne ise o olarak değil, bizleri yönetenlerin gördüğü gibi görmemizi sağlayacaklardır. Burada, arka planda gizlenen şey, hakikatin, sadece belirli herhangi bir gruba özgü perspektifin sınırlamalarım aşan bir tür totalizasyonda yattığı varsayımıdır.

Zaman zaman, bir bilinç biçimine ilişkin olarak ideolojik olduğu öncelikle hissedilen şey, bu bilinç biçiminin ortaya çıkış şekli ya da doğru veya yanlış oluşu değil, adil olmayan bir düzenin meşrulaştırılmasında işlev görüyor oluşudur. Bu bakış açısından, onları ideolojik yapan şey, fikirlerin *kökeni* değildir. Kökeni egemen sınıfa dayanan bütün fikirlerin ister istemez

ideolojik olduğu söylenemez; tam tersine, yönetici sınıf, başka bir yerde filizlenmiş olan fikirleri devralıp bunları kendi amacına hizmet edccek duruma getirebilir. İngiliz orta sınıfı, gizemli monarşiyi, bir önccki egemen sınıf tarafından kendisi için hazırlanmış bir halde bulmuş ve kendi amaçlarına etkili bir biçimde uyarlamıştır. Halta, kökenleri ezilen sınıfların yaşantısında olan bilinç biçimleri bile, bu sınıfların efendileri tarafından sahipleniliyor olabilir. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi'* nde, her devirdeki egemen fikirlerin, o devirdeki egemen sınıfın fikirleri olduğunu belirtirken, bunu, muhtemelen, bu fikirlerin doğrudan doğruya egemen sınıf tarafindan *üretilen* fikirler olduğu anlamına gelen, bir “genetik” gözlem olarak tasavvur ediyorlardı; oysa, bu fikirlerin, sadece, nereden devşirmiş olurlarsa olsunlar, yöneticilerin ellerinin altında olan fikirler olmaları da mümkündür. Söz konusu fikirler, doğru veya yanhş olabilir; eğer yanlış iseler, olumsal anlamda yanlış oldukları düşünülebilir veya yanlışlıkları, birtakım gizli çıkarları destekleme işlevi görmek zorunda kalmalarının sonucu, ya da çirkin toplumsal güdüleri zorla rasyona-lize etme işlemi sırasında uğradıkları bir tür değişim olarak görülebilir.

Gelgelelim, ideolojilere, örneğin Lenin gibi Marksistler’in, “sosyalist ideoloji”dcn övgüyle söz edişlerinde olduğu gibi, daha olumlu gözle de bakılabilir. İdeoloji, burada, arzu edilir oldukları yargısına varılan siyasi çıkarların peşinden koşan belirli bir grup veya sınıfı birleştiren veya onlara esin veren inançlar kümesi anlamına gelir. Dolayısıyla, sonuçta, olumlu anlamda “sınıf bilinci” ile eşanlamlıdır -aslında, bir sınıfa özgü bilincin bu anlamda ideolojik olan yönleri kadar olmayan yönlerinden söz edilebileceğinden dolayı, su götürür bir eşitlemedir bu. Bu noktada, ideolojinin, hâlâ, önemli ölçüde belirli bir temel güdülenim ile şekillenen ve belirli hedeflere ulaşmada işlevsel olan fikirler olduğu söylenebilir; sadece bu hedef ve güdülenimlerin, şimdi, adil vc baskıcı olduğu düşünülen bir sınıf bağlamındaki durumlarının tersine, onaylanmakta oluşlarıdır. Bu anlamıyla ideoloji terimi, “kendi içlerinde” fikirlerin doğruluğu konusunda kuramsal olmaktan çok pragmatik ya da araçsal bir ilgi beslendiğini ifade etmek için kullanılabilir; ayrıca bununla ille de *olumsuz* bir yargı belirtilmiş olmaz. Aslında, ileride göreceğimiz gibi, Georges S örerden Louis Althusser’e kadar çeşilli radikal düşünürler, arasındaki bütün farklara rağmen, “sosyalist ideoloji”ye bu tür pragmatik bir açıdan olumlu bir gözle bakmışlardır.

İdeolojiyi, toplumsal iktidar ile ilişkili belirli çıkarları kodlayan bir değerler ve anlatımlar bütünü olarak sunan geniş tanım, gözle görülür ölçüde bir incc ayara ihtiyaç duymakta. İdeolojiler, çoğu kez, özellikle, *birleştirici, eyleme-yönelik, rasyonalize edici, meş-rulaştırıcı, genelleştirici ve doğallaştırıcı* şeyler olarak düşünülür. Bu özelliklerin egemen olanlar kadar muhalif ideolojiler için de söz konusu olup olmadığı sorunu üzerinde ileride duracağız. Şimdi, bu varsayımları teker teker gözden geçirelim. İdeolojilerin, genellikle, kendilerini savunan grup veya sınıfların kendi içlerinde kaynaşmasını sağladığı, onları, içte farklılaşsa bile, tek bir kimlik etrafında birleştirdiği ve bu suretle, belki de, onlara bütün bir topluma belirli bir birlik dayatma izni verdiği düşünülür. Tutarlı bir kimlik fikri bugünlerde fazla rağbet görmeyen bir şey olduğu için, bir siyasi dayanışma ve yoldaşlık duygusu olarak hu tür bir birliğin, muhalif hareketlerin başarısı için de egemen gruplar için olduğu kadar vazgeçilmez bir şey olduğunu eklemekte fayda var.

Fakat, ideolojilerin aslında ne kadar birleşmiş oldukları da tartışmaya açjk bir meseledir, Homojenize etmeye çalıştıklarını söylesek, zaten kendileri nadiren homojenlik göstermektedirler. İdeolojiler, genellikle, sürekli yeniden düzenlenmeleri vc çözümlenmeleri gereken çeşitli öğeleri arasında çatışmalar olan, içsel olarak karmaşık ve farklılaşmış oluşumlardır. Egemen ideoloji adını verdiğimi/, şey, tipik olarak, çıkarları her zaman bir olmayan sınıflar ve alt gruplardan oluşan bir egemen toplumsal bloka ait olan ideolojidir vc bunlar arasında uzlaşımlar ve bölünmeler, olduğu gibi ideolojiye yansır. Aslında, burjuva ideolojisinin gücünün, kısmen, birden fazla mevkiden “konuşuyor” olmasında yattığı ve bu ince yayılmışlık sayesinde kendi karşıtlarını sal-dırılması gereken birden fazla hedefle karşı karşıya bırakmakta olduğu iddia edilebilir. Muhalif ideolojilerin, benzer şekilde, çoğu kez, değişik radikal güçlerle geçici ittifaklar kurduğu görülür.

İdeolojilerin, olduklarını sandıkları kadar “saf’ ve birleştirici olmamalarının nedeni, kısmen, ancak öteki ideolojilerle bağlantılı olarak var olabilmeleridir. Bir egemen ideoloji, alt grupların ideolojileriyle sürekli müzakere halinde olmak zorundadır ve bu büyük önem taşıyan açık-uçluluk, onu saf bir biçimde kendi ken-dişiyle özdeş olmaktan alıkor. Aslında bir egemen ideolojiyi güçlü kılan şey -kendi hükmü altındakilerin bilincine girerek müdahale etme, onların deneyimini yeniden çekimleme ve

kendine mal etme yetisi- aynı zamanda onu kendi içinde heterojen ve tutarsız kılan şeydir. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, başarılı bir egemen ideoloji, gerçek istek, gereksinim ve arzulan dikkate alan ideolojidir; fakat bu aynı zamanda ideolojinin Aşil topuğudur da, onu bir “öteki” tanımaya ve bu ötekiliği potansiyel olarak yıkıcı bir güç olarak kendi biçimleri arasına katmaya zorlar. Yönetici konumundaki bir ideolojinin, Bakinin’in deyişiyle, “monolojik” olabilmesi için -hedef kitlesine otoriter bir kesinlikle hitap edebilmesi için- aynı zamanda “diyalojik” olması gerekir; çünkü otoriter bir söylem bile *başka bir* söyleme yöneltilir ve ancak bu ötekinin verdiği karşılıkta yaşar. Bir egemen ideoloji, hiçbir zaman, kendisi tarafından yaratılmış ya da yerleştirilmiş olmayan gereksinim ve arzuların varlığını kabul etmek zorundadır. Böylece, bütün arzulan, sırf bunları yaratmış olduğu için, kuşatma ve kontrol altına alma gücüne sahip olan bir toplumsal düzenden dem vuran ters-ütopik görüşün kurmaca niteliği açığa çıkmış olur. Her egemen ideoloji, yalnızca kendi değerlerinin içselleştirilmesi için bile olsa, hedef kitlesinin belirli bir ölçüde zekâya ve kendi başına harekete geçme kabiliyetine sahip olmasına gereksinim duyar; bu beceriklilik, aynı zamanda, sistemin düzgün bir şekilde yeniden üretilmesi ve tebliğlerinin “başka türlü” yorumlanması olanağının sürekliliği için de elzemdir. Ezilenler, yöneticilerinin direktiflerini yerine getircbilccek ölçüde uyanık olmak zorunda olduklarından, onlara meydan okuyabilecek kadar da bilinçlidirler.

Kari Mannheim ve Lucien Goldmann gibi düşünürlere göre, ideolojiler, büyük bir içsel birlik sergilemektedir. Buna karşılık Antonio Gramsci gibi, ideolojileri, karmaşık, eşitsiz oluşumlar olarak görenler ve Pierre Macherey gibi, onların aslında, anlamlı bir yapıya sahip olduklarını söylemeyi bile neredeyse olanaksız kılacak ölçüde belirsiz ve şekilsiz olduklarını savunanlar da vardır. Macherey'e göre, ideoloji, günlük yaşamın görünmez rengidir; tam olarak nesnelleştirilemeyecek kadar gözümüzün önünde duran, sudaki bir balık misali içinde yüzdüğümüz, belirli bir merkezi olmayan, görünüşte sınırsız bir ortamdır ve bu anlaşılması güç çevreyi bir bütün olarak kavrama gücümüz bir ba-ıığınkinden daha fazla değildir. Macherey, klasik Marksist tarzda “ideolojik çelişkilerden söz edilemeyeceğini, çünkü “çelişki”nin örtük biçimde, tanımlayıcı bir yapının varlığını gerektirdiğini, oysa "pratik” hali içinde ideolojinin böylesi bir yapıdan tamamen yoksun olduğunu öne sürer. Fakat, ideoloji, onun saklı

sınırlarını aydınlatacak, kendi sınırları dışına çıkması için kışkırtacak, zayıf noktalarını ve eksikliklerini açığa vuracak ve böylece zorunlu olarak sustuğu noktalarda onu “konuşmaya” zorlayacak bir biçime sokularak çelişkiye *düşürülebilir.* Macherey’e göre, ideoloji üzerinde bir edebi metnin yaptığı iş tam da budur.[4] Macherey’in kuramı, ideolojinin önemli oranda yapılaşmış olmasını yeterince dikkate almazken, Georg Lukâcs’ın devrimci özne fikrinin de ideolojik bilincin tutarlılığını abarttığı söylenebilir.

Bir başka abartı da, bu kez egemen ideolojiye ilişkin olarak, Frankfurt Okulu’nun geç dönem çalışmalarında göze çarpar. Her-bert Marcuse ve Theodor Adomo’ya göre, kapitalist toplum, meta fetişizmi ve konuşma tarzlarından siyasi bürokrasi ve teknolojik düşünceye kadar, her tarafa yayılmış bir şeyleşmenin pençesinde kıvranmaktadır.[3] Bu yekpare egemen ideoloji abidesi, görünüşte, çelişkilerden uzaktır- yani, aslında, Marcuse ve Adomo, onu, görünen yüzü ile değerlendirmekte, görünmek *istendiği* gibi görmektedir. Eğer şeyleşmenin etkisi her yerde hissediliyor ise, bunun, varsayımsal olarak, şeyleşme yargısını verirken kullandığımız ölçütü de kapsıyor olması gerekir -ki, bu tür bir durumda hiçbir zaman şeyleşmeyi tan ıml ay amayız ve geç dönem Frankfurt Okulu’nun getirdiği eleştiri de olanaksız hale gelir. Nihai yabancılaşma, yabancılaştırıldığımızm farkında olmama olacaktır. Bir durumu şeyleşmiş veya yabancılaşmış olarak ka-rakterize etmek, örtük biçimde, bunun alternatifini temsil eden ve dolayısıyla bizim yabancılaşmışlığımızın ölçütü olabilecek olan pratik ve olanaklara işaret etmek demektir. İleride göreceğimiz gibi, Jürgen Habermas’a göre, bu tür olanaklar toplumsal iletişim yapılarının kendilerine nakşedilmiş durumdadır; Raymond Wil-liams’a göre ise, bu olanaklar bütün toplumsal deneyimlerin çe-lişkiselliği ve karmaşıklığından kaynaklanırlar. Williams, “hiçbir üretim tarzı, dolayısıyla hiçbir egemen toplumsal düzen ve dolayısıyla hiçbir egemen kültür, insani pratiğin, insani enerjinin ve insani amacın tamamını gerçeklikte hiçbir zaman kapsayamaz veya tüketemez” der.[4] Her toplumsal oluşum, WiUiams>ın deyişiyle, “egemen”, “arta kalan” ve “oluşmakta olan” bilinç biçimlerinin karmaşık bir karışımıdır ve bu nedenle, hiçbir hegemonya asla mutlak olamaz. Williams’ın söyledikleri ile yalnızca en etkili biçimde işleyebilecekleri öznellik biçimlerini üreten iktidar rejimlerinin bizleri tepeden tırnağa belirlediğine inanan Micheİ Foucault’nun son dönem çalışmaları arasında son derece keskin bir karşıtlık vardır. Eğer öyle ise, geriye bu durumu bu

kadar korkunç bulan ne kalıyor? Eğer her şeyden önce bütün öznellikler yalnızca iktidarın sonucu ise, Micheİ Foucault dahil bu duruma karşı çıkabilecek olan şey ne olabilir? Eğer iktidarın Ötesinde hiçbir şey yok ise, engellenen, kategorize edilen ve tasnife sokulan bir şey de yoktur ve dolayısıyla endişelenmeye kesinlikle gerek olmadığı söylenebilir. Foucault, aslında, iktidara karşı direnişlerden söz eder, ama direniş gösterenin tam olarak kim veya ne olduğu, kendi çalışmalarının çözmeyi başaramadığı bir muammadır.

İdeolojilerin, sık sık, spekülatif kuramsal sistemlerden çok, *ey-leme-yönelik* inanç kümeleri olarak görüldüğüne tanık oluruz. Fakat söz konusu düşünceler ne denli muğlak ve metafizik bir nitelik taşırlarsa taşısınlar ideolojik söylem tarafından “pratik” bir hale donüştürülebilmeleri, kendilerini savunanları hedefler, gü-dülenimler, talimatlar, buyruklar ve benzeri şeylerle donatabilmcleri gerekir. Bunun bütün ideolojiler için yeterli olup olmadığı şüpheli olabilir: *Alman İdeolojisi'life* topa tutulan idealist ideoloji türü tam da *uygulambilıı-olmayışından* ve gerçek dünyaya kibirli uzaklığından dolayı Marx ve Engels’ın ağır eleştirilerine hedef olur. Marx ve Engels’e göre bu inançların ideolojik olan yönü, insanları pragmatik olarak, karşı çıkılabilir siyasi eylemlere yönlendirmeleri değil, onları, bazı pratik etkinlik biçimlerinden tamamen uzaklaştırmalarıdır

Başarılı bir ideoloji, hem pratik hem de kuramsal olarak işlemeli ve bu düzeyleri birbirine bağlayacak birtakım yollar keş-fedilebilmelidir. İncelikle hazırlanmış bir düşünce sisteminden günlük yaşamın önemsiz ayrıntılarına, bilimsel bir incelemeden sokaktaki bir çığlığa kadar her şeyi kapsayabilmelidir. Martin Se-liger, *İdeoloji ve Siyaset* adlı kitabında, ideolojilerin, bir yönden, tipik bir biçimde analitik ve betimleyici önermelerin, diğer yönden ise ahlâki ve teknik kuralların bir karışımı olduğunu öne sürer. İdeolojiler, olgusal içerik ve ahlâki yükümlülüğü tutarlı bir sistem içinde birleştirirler ve kendilerine eylem rehberi olma gücünü bahşeden şey de budun Seliger’in “işlemsel ideoloji” adını verdiği düzeyde, ideolojinin temel ilkeleri ile çatışabilen “araçlarda (ideolojinin yükümlülüklerini yerine getirme kuralları ile) karşılaşırız. Dolayısıyla ideolojik bir oluşumda, ideolojinin kuşatıcı dünya görüşü ile daha somut olan kural koyucu öğeleri arasında gerçekleşen bir uzlaşma, düzenleme ve değiş tokuş sürecine tanık olmanız muhtemeldir. Seliger’e göre, ideolojiler,

inançları, inançsızlıkları, ahlâki normları, teknik kuralları ve bir nebze de olsa olgusal kanıtı bir araya getirip harmanlar; bütün bunlar da verili bir toplumsal düzenin yeniden inşasını ve korunmasını amaçlayan ortak eylemi olanaklı kılarlar.

Sovyet felsefeci V. N. Voloshinov, “davranışsal” ideoloji ile “yerleşik” fikir “sistemleri” arasında bir aynma gider. Davranışsal ideoloji, "hayat deneyimleri toplamı ve onunla doğrudan bağlantılı dışsal ifadeler” ile ilgilidir; “her davranışımıza, eylemimize ve “bilinç” durumumuza anlam veren o sistematiklikten ve sabitlikten uzak içsel ve dışsal konuşma atmosferine” karşılık gelir. [5] Bu anlayış ile Raymond Williams›ın ünlü "duygu yapısı” nosyonu -“duygu”nun anımsattığı şeyler kadar çabuk silinebilen, yakalanması ve kavranılması kolay olmayan, ama yine de “yapı” teriminin akla getirdiği ölçüde önemli bir biçimlenmiştik [con-figuration] sergileyen toplumsal bilinç biçimleri- arasında bir ilişki vardın Williams, “İtki, kısıtlama ve tonlamanın karakteristik Öğelerinden söz ediyoruz; bilincin ve ilişkinin özellikle hissi olan öğelerinden: düşünceye karşı duygudan değil, hissedilen bir şey olarak düşünce ve düşünülen bir şey olarak duygudan: canlı ve etkileşimsel bir süreklilik içinde, şimdiye dair bir pratik bilinçten”, den[6]

Bu lür bir görüş, bir tarafta, kesin, katı öğreti olarak ideoloji ile diğer tarafta yaşanmış deneyimin biçimden yoksun olduğu varsayılan doğası arasındaki bildik karşıtlığı yapıçözüme tâbi tutma amacındadır. Bu karşıtlığın kendisi ideolojik olarak insana çok şey söyler: yaşanan deneyim, hangi toplumsal görüş noktasından bakıldığında tamamen şekilsiz ve kaotik görünür? Virginia Woolf, kendi hayatını bir şekilde yaşıyor olabilir, ama hizmetçilerinin kendi yaşamlarını, belirlenmemiş ve nefis bir biçimde akıp giden bir şey olarak görüyor olmaları çok düşük bir ihtimaldir* Söz konusu öğreti, sanatın amacının “kaosa düzen dayatmak” olduğu yolundaki modernist klişe ile el ele ilerler. Buna karşılık, davranışsal ideoloji veya duygu yapısı kavramı, yaşanan deneyimin her zaman, belirsiz ve eğreti yollardan da olsa, zaten zımnen şekillenmiş olduğunu anımsatır. Kuramsal olarak gelişkin sanat, bilim ve etik ideolojileri, Voloshinov’a göre, bu temel varoluş düzeyinin “billurlaşmalarındır; ama bu ikisi arasındaki ilişki diyalektiktir. Biçimsel ideolojik sistemler kendilerine davranışsal ideolojiden yaşamsal destek çıkarmak zorundadır; aksi takdirde solup

giderler; fakat, aynı zamanda, geri dönüp bu ideoloji üzerinde güçlü bir karşı eylemde bulunur, Vo-loshinov'un deyişiyle, davranışsal ideolojinin "tonunu" ayarlarlar.

Davranışsal ideolojinin kendi içinde bile farklı katmanlar olduğu görülür. Voloshinov'un bu tür bilincin en akıcı, en düşük katmanı olarak nitelediği katman, bulanık deneyimler, boş düşünceler ve zihinde birdenbire çakan rastlantısal sözcüklerden oluşmaktadır. Fakat daha üst katmanlar, daha yaşamsal ve daha temel oluşturucu niteliktedir ve ideolojik sistemlerle bağlantılı olanlar da bunlardır. Aynı zamanda, "yerleşik" ideolojiden daha devingen ve daha duyarlıdırlar ve bir toplumsal düzenin yeniden inşa edilebilmesini sağlayan yaratıcı enerjilerin ilk sürgün vermeye başladığı yer bu eşikâltı [subliminal] bölgedir. "Ortaya yeni çıkmaya başlayan toplumsal güçler, örgütlü, resmi ideoloji alanına hükmetmeye başlamadan önce, ideolojik ifadelerini davranışsal ideolojinin bu daha yüksek katmanında bulurlar ve ilk şekillerini yine burada kazanırlar."[7] Bu taze ideolojik akımlar, yavaş yavaş yerleşik inanç sistemlerine sızarken, onların biçiminden ve renginden bir şeyler kapmaya başlar ve zamanla halihazırda "mevcut" fikirlerle kaynaşırlar. Burada, Voloshinov'un düşüncesi bir kez daha Wiüiams'ın "duygu yapısı*' ile benzerlik sergiler; çünkü, WUliams>ın söz konusu deyim ile tanımlamaya çalıştığı şey, büyük ölçüde, tamamen nüfuz etme mücadelesi veren, ama karşı karşıya geldikleri inanç sistemlerinin biçimsel yapısını henüz kazanamamış, "oluşmakta olan" bilinç biçim* Icrinin harekete geçmesidir. Williams aynen şöyle söyler: "Belirli ilişkilerde, belirli becerilerde ve belirli algılayışlarda, her zaman şu ya da bu ölçüde kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde toplumsal olan ve egemen toplumsal düzenin, ihmal ettiği, dışladığı, bastırdığı ya da sadece farkına varamadığı bir pratik bilinç vardır/'™ Hâlâ "çözünme aşamasında", yani etkin ve etkili olmalarına rağmen tam anlamıyla eklemlenmemiş olan bu toplumsal deneyimler, Voloshinov'un da kabul ettiği gibi, kuşkusuz, her zaman, egemen kültürün ellerinde biçimlenme acısı çekebilir; fakat her iki düşünür de bilincin "pratik" ve "resmi" biçimleri arasında bir gizil çatışma olduğunu ve bu ikisi arasında, uzlaşma, uyum, birleşme, tam karşıtlık gibi değişebilir ilişkiler olma olasılığını kabul eder. Bir başka deyişle, "pratik bilinç"in, egemen fikirlerin, olduğu gibi, anlık görüntülenmesinden başka bir şey olmadığını düşünen, daha yekpâre ve kötümser ideoloji anlayışlarını reddederler.

Bu ayrım ile Antonio Gramsci'nin daha sonra ele alacağımız resmi ve pratik bilinç -ezilen sınıfların kendi üst sınıflarından

devşirdikleri fikirler ile kendi "yaşam durumlarından" doğan fikirler- arasında bir uyuşmazlık olduğu görüşü arasında belirgin bir yakınlık olduğu söylenebilir. Ayrıca, Louis Althusser'in çalışmalarında da, "kuramsal ideolojiler" (söz gelimi, burjuva ekonomi politikçilerinin çalışmaları) ile kendisinin, "bir pratik durumdaki ideoloji" adını verdiği ideolojiler arasında benzer bir karşıtlık vardır. Pierre Bourdieu'nün, ileride ele alacağımız, egemen buyrukların fiilen rutin toplumsal davranış kalıplarına dönüştürülme yollan üstünde odaklaşan "habitus" kavramı "pratik ideoloji"ye denk düşer; fakat Voloshinov'un "davranışsal ideolojimi gibi habitus da, yaratıcı, açık-uçlu bir ilişkidir; hiçbir anlamda, egemen fikirlerin basit bir "yansıması" değildir.

Dolayısıyla, bir ideolojik oluşum üzerinde çalışmak, diğer şeylerin yanı sıra, bu oluşumun en çok ve en az eklemli düzeyleri arasındaki bağlantılar veya dolayımların oluşturduğu karmaşık kümeyi incelemek demektir- Buna iyi bir örnek olarak organize dini alabiliriz. Bu tür bir din, anlaşılması oldukça güç metafizik öğretilerden gündelik yaşamın rutin işlerini kılı kırk yarar ölçüde ayrıntılara inerek düzenleyen ahlâki talimatlara kadar oldukça geniş bir alana yayılır. Din, insani varoluşun en temel sorunlarını bireyin biricik yaşamıyla ilişkilendirmenin bir biçimidir. Aynı zamanda, bu ikisi arasındaki uyuşmazlığı rasyonalize etmek -bu kozmik hakikatlere uygun bir hayat yaşamada niçin başarısız olunduğunu açıklamak ve (günah çıkarmada olduğu gibi) günlük davranışları bu hakikatlerin isterlerine uygun şekilde düzenlemek- için gerekli öğreti ve ritüelleri içerir. Din, bazısı inceden inceye işlenmiş bir biçimde kuramsal (Skolastik felsefe), bazısı etik ve kural koyucu ve bir kısmı da öğüt verici ve teselli edici (vaaz, dindarlık çağrılan) olan bir söylemler hiyerarşisinden oluşur. Kilise kurumu da kuramsal olan ile davranışsal olan arasında kesintisiz bir süreklilik yaratacak biçimde bu söylemlerin her zaman iç içe geçmesini sağlar.

Zaman zaman, ideolojilerin yanlış, kısmi ve çarpıtıcı yapılarının bir nedeninin onların eyleme-dönük inanç kümeleri ol-malan olduğu iddia edilir. Bir başka deyişle, bu noktada, ideolojinin "sosyolojik" karakteri ile -doğrudan doğruya toplumsal pratikle ilişkili fikirlerle bağlantılı oluşuyla-

bu fikirlerin yanlışlığına dair epistemolojik mesele arasında bir bağlantı kurulabilir. Bu bakış açısına göre, dünyaya dair doğru olan bir kavrayış bazı pragmatik çıkarların etkisiyle şekil değiştirir, ya da içinde doğduğu sınıfsal duruma özgü sınırlamalar tarafından doğru olan yolundan çıkartılır. Burjuva ekonomi politiğinin dilinin ideolojik olduğunu söylemek, bu dilin, bazı önemli noktalarda, burjuvazinin pratik çıkarlarının korunması kaygısını açığa vuran "müdahalelerde" bulunduğunu iddia etmektin Marx'ın da farkında olduğu gibi, sadece, bu çıkarları "daha yüksek" bir düzeyde kodlayan bir şey olmak zorunda olmadığı gibi, yalnızca burjuva davranışsal ideolojisinin su götürür bir kuramsal yansıması da değildir. Fakat, burjuva ekonomi politiğinin sahiden bilişsel nitelikte olan söylemi, belirli bir noktada tıkanır; burjuva toplumunun kendi gerçek tarihsel sınırlarına işaret eden bazı kavramsal sınırlara takılır. Ve bu tür bir durumda, bu kuramsal sorunlar, ancak, söz konusu yaşam biçiminin dönüştürülmesiyle çözümlenebilir.

Bu görüş açısından bakıldığında, ideolojiyi, kendi toplumsal belirlenimlerinin yanlış kıldığı düşünülür. Bu formülasyon ile ilgili sorun, kuşkusuz, toplumsal olarak belirlenmiş *olmayan* hiçbir düşüncenin olmayışıdır. Dolayısıyla sorun, sorgulanmakta olan toplumsal belirleyicilerin *türüyle* ilgili bir sorundur, denilebilir. O halde ideolojinin tek alternatifinin, "perspektifsel-olmayan", toplumsal yönden herhangi bir tarafın çıkarını gözetmeyen bir bilgi türü olduğunu savunmak için geçerli bir neden yoktur; verili her tarihsel dönemde, toplumsal olarak belirlenmiş bazı bakış açılarının diğer açılardan daha fazla hakikat içereceğini söylemek yeterlidir. Bir kimse, onların deyişiyle "bilebilecek bir konumda" iken, diğerleri olmayabilir. Bütün görüş açılarının toplumsal olarak belirleniyor olması, her görüş açısının aynı değerde olmasını gerektirmez. Bir mahkum, belirli bir yargı sisteminin baskıcı yapısının farkına varmaya bir hâkime göre daha yatkındır. Söz gelimi, var olan durumu doğru anlamanın bizim çıkarımıza olmayabileceği durumlarda olduğu gibi, çıkarlar bilgimize müdahale edebilir. Fakat birileri, gerçek durumu anlamaya *başlamaz* ise bir başkaları, açlıktan ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilir ki bu durumda bilginin çıkarlarla bağlantısı olmadığı hiçbir biçimde söylenemez.

Bir ideoloji, basitçe toplumsal çıkarları "ifade eden" bir şey olarak değil, onları *rasyonalize eden* bir şey olarak görülebilir. Göçe daha fazla izin

verirsek Britanya'nın nefes alınamayacak hale geleceğine inananlar, muhtemelen, ırkçı bir tavrı rasyonalize etmektedirler. Rasyonalizasyon, kökünde, J. Laplanche ve J. -B. Pontalis tarafından "öznenin, gerçek güdüleri algılanmayan tavırlar, fikirler, duygular ve benzerleri için, ya mantıksal olarak tutarlı, ya da etik yönden kabul edilebilir bir açıklama getirme girişimi sırasında izlenen prosedür", şeklinde tanımlanmış olan psikanalitik bir kategoridir.[8] ideolojilerin "rasyonalize edici" olduklarını söylemek, zaten onlara ilişkin nahoş bir şeyler olduğunu -onların savunulamaz olanı savunmaya çalıştıklarını, bazı yüz kızartıcı güdüleri cafcaflı etik kılıflarla gizlemeyi denediklerini-ima etmek demektir.

Fakat bütün ideolojiler böyle olmak zorunda değildir; çünkü bir grup, kendi güdülerini özellikle utanılası bulmayabilir, ya da gerçekten öyle olmayabilirler. Kadim toplumlar, köle sahibi olmayı hiçbir zaman kınanabilir bir şey olarak görmemiş ve bizlerin şu anda yaptığı gibi rasyonalize etme ihtiyacı da duymamışlardır. Aşın sağcılar, serbest piyasayı, sonuçta herkesin yararına olacağı türünden iddialarla meşrulaştırma ihtiyacı duymazlar; onlara göre, altta kalanın canının çıkması doğaldır. Digger'ların ve Suff-ragette'lerin savundukları şeylerin ideolojik olduğu söylenebilir ise, bunun nedeni, gizli veya şüpheli güdüler sergiliyor olmalan olmayacaktır. Hâkim gruplar ve sınıflar, kimisi iyi kimisi kötü güdülere sahip olabilirler: Batı'nın anti-komünizmi, çoğu kez, Batı'nın mülkiyet hakları adına yapılan aşırı bencil bir savunmadır, fakat bazen de gerçekten, post-kapitalist toplumlarm baskıcılığına karşı yükselen bir sestir. Psikanalitik kurama göre, rasyonalize etme edimindeki gerçek güdü özneden zorunlu olarak gizlenir; çünkü özne gerçek güdüyü bilseydi değiştirmeye çalışırdı, ne var ki, ideoloji bağlamında böyle olabilir de olmayabilir de. Bazı Amerikalılar, Amerika'nın askeri gücünü ikide bir hissettirmesinin küresel özgürlüğün yararına olduğuna gerçekten inanırken, bazıları da aşırı kinik bir tarzda, bunun aslında Amerika'nın çıkarlarını korumaya yönelik olduğunu biliyor olabilir. Egemen sınıflar, ne her zaman kendi kendini aldatır ne de kendi yaptıkları propagandaya her zaman tamamen inanırlar.

Dolayısıyla, ideolojiler, bu düşünce çerçevesinde, aksi takdirde eleştiri konusu olabilecek toplumsal davranışlara ilişkin akla uygun açıklamalar getirmeye veya gerekçeler göstermeye yönelik, şu ya da bu ölçüde sistematik girişimler olarak görülebilir. Bu nedenle, bu savunmalar, gerçeği

başkalarından ve hatta rasyonalize eden öznenin kendisinden gizleyebilin Bütün toplumsal çıkarlar, sosyolog Parelo'nun düşündüğü tarzda, çoğunlukla hissi ve irrasyonel şeyler olarak görüldüğünde kuramsal ideoloji, tamamen, irrasyonel veya arasyonel duygu ve kanıların yerine rasyonel olduğu farzedilen inançları yerleştiren, özenle hazırlanmış bir tür rasyonalizasyon haline gelir. Buradan da anlaşıldığı gibi rasyonalizasyonun yapısı eğretilemelidir: bir kavram kümesi vekaleten bir başka kavram kümesinin vazifesini görmektedir.

Bir toplumda, yönetenler kadar, baskı altındaki gruplar da şeyleri adamakıllı rasyonalize edebilir. Kendi yaşam koşullarının arzu edilebilir olmaktan çok uzak olduğunu kavrıyor olabilirler; ama bu olguyu, acı çekmeyi hak ettikleri, herkesin aynı durumda olduğu, bunun bir şekilde kaçınılmaz olduğu, yerine gelecek olanın çok daha kötü olabileceği ve benzeri düşünceler temelinde rasyonalize ederler Bu tür tavırlar genellikle yönetici sınıfın yararına olduğundan, yöneticilerin, zaman zaman, boyundurukları altındaki insanların, yapılması gereken rasyonalizasyonun çoğunu kendi kendilerine yapmalarına izin vermekte olduğu iddia edilebilir. Tahakküm altındaki gruplar ve sınıflar, aslında hiç de mutsuz olmadıklarına dair kendi kendilerini ikna ederek, kendi durumlarını neredeyse bir kendi kendilerim aldatma derecesinde rasyonalize edebilirler. Bu noktada, onların gerçekten mutlu *olduklarım* ortaya çıkardığımız takdirde, onların durumunu değiştirmek için neden çaba sarfetmemiz gerektiğini bilmek zordur;

bunun yerine, onlar aslında mutlu değiller, fakat ideolojik nedenlerden dolayı bunun farkına varamıyorlar, demek zorunda kalırız. Ezilen bir grubun kendi duruma hakkında kendi kendini kandırması bir anlamda açıkça kendi çıkarına değilse de, bir başka anlamda kendi çıkarmadır; çünkü bu tür bir kendi kendini aldatma, içinde bulunduğu koşulları daha bir katlanabilir kılabilir. Buradaki mesele, sadece grubun inançlarının grubun çıkarlarına ters düşmesi meselesi değil, grubun birbiriyle çatışan türden çıkarlara sahip olmasıdır.

Rasyonalizasyon, çıkarların desteklenmesine yardımcı olabilir; ne var ki çıkarları desteklemenin özel olarak rasyonalizasyon içermeyen yolları da vardır; insanın diyecek bir şey bulamadığı açık kalpliliği ile sempatimizi kazanan ve kendi adını kendisi koyan bir hedonist bağlamında olduğu gibi,

bir kimse kendi çıkarlarını, bu çıkarları hiçbir şekilde rasyonalize *etmeyerek* de destekleyebilir. Stoacı veya kaderci bir ideoloji, bir toplumsal grubun içinde bulunduğu ağır şartları rasyonalize edebilir; fakat bu tür bir rasyonalizasyonun, bir tür afyon etkisi yaratmaktan öte grubun çıkarlarına ille de katkıda bulunduğu söylenemez. Bu savın bir istisnası Nietzsche'nin ünlü *hınç* doktrinidir; buna göre ezilmiş insanlar kendi kendilerini hor görmeye dayanan nihilizmlerini kasten yöneticilerine bulaştırır ve böylece onların iktidarına kurnazca ket vururlar.

Hakkında artık zengin bir literatür oluşmuş olan[9] kendini aldatmanın temelinde, genellikle, rasyonalizasyon mekanizmasının yattığı düşünülür. Kendini aldatma, bir kimsenin, yalanladığı veya inkâr ettiği, ya da basitçe farkında olmadığı arzu veya isteklere sahip olması durumudur. Denys Turner, bu anlayışın Özellikle iki açıdan büyük sorun çıkardığını düşünür: ilki, bu görüşün, kendini aldatma durumunun gerçekliğini reddediyor gibi görünmesinden dolayıdır. Kendini aldatan bir insan, üstü bir yanlış bilinç tabakasıyla örtülmüş sahici bir arzuya sahip olmaktan çok, gerçekten kendini aldatma *durumundadır.* İkincisi Turner, bir kimsenin, farkında olmadığı veya kendi kendine sistemli olarak yanlış yorumladığı bir arzuya sahip olması fikrine bir anlam veremez.[10] Buradaki sorun, kısmen, söz konusu arzu veya isteklerin türüne bağlı olabilir. Sömürülen bir toplumsal grubun, kendisinden yararlanan rejime karşı, bunu bilinçli bir şekilde tam olarak itiraf etmese de, derin bir hoşnutsuzluk besleyebileceğini öne sürmek akla uygun gibi geliyor. Sorun, bunun yerine, grubun yaptığı ile söylediği şeyler arasındaki bir "edimsel çelişki" şeklinde de kendini açığa vurabilir: resmi olarak rejime bağlılık gösterirken, diğer taraftan, söz gelimi, hissedilir ölçüde çalışmaktan kaçışlarıyla rejime olan kayıtsızlıklarını sergiliyor olabilirler. Kendini aldatma kavramını sorgulayanların kesinlikle haklı oldukları nokta şudur: bu grubun, üyelerinin sanayinin işçilerin kontrolü altında toplumsallaştırılması, babaerkil yapıların parçalanması ve dört ay içinde NATO'dan çıkılması için yanıp tutuştuklarını, ama bunun farkında olmadıklarını söylemek anlamlı değildin Hiç kimse bu kadar açık seçik arzulara sahip olup da bunların bilincine varmamış olamaz; tıpkı bir köpeğin sahibinin dönmesini belirsiz bir şekilde bekleyebilecekken, Çarşamba günü 14.15'de dönmesini beklcyemeyecek olması gibi.

Fikir ve inançlar temeldeki arzulardan doğuyor olabilirler, ama aynı zamanda kısmen de onların oluşturucusudurlar. Amazon havzasındaki “kayıp” kabilelerden birisinin bir üyesi, bir beyin cerrahı olmayı isteyemez, çünkü bu tür bir kavrama sahip değildir. Rasyonalizasyon, bilinçli inanç ile bilinçsiz veya farkında olunmayan güdülenim arasında yaşanan bir çatışma içerir; fakat ideolojiyi genel olarak Freud’cu anlamda bir bastırma olarak kabul ettiğimizde bazı sorunlarla karşılaşırız. Mistifiye edilmiş olma, sahip olunan bilgiyi bastırmadan çok, öncelikle bir şeyi hiç bilmemiş olmadır, ideolojinin, bilinçli inanç ile bilinçsiz tavır arasında çelişkiye düşüyor olmasının tersine, bazen, eşzamanlı olarak karşılıklı çelişik fikirler savunuyor olma durumu içerip içermediği dc ayrı bir sorundur. Bir insanın, çocukların bazı yönlerden sevimli, bazı yönlerden ise sevimli olmadıklarını ileri sürmenin aksine, nasıl olup da, önce, çocuklann her yönden sevimli olduklarını beyan edip, üzerinden daha birkaç dakika geçmeden bu kez de onlardan iğrenç küçük canavarlar olarak bahsedebildiğim anlamak gerçekten çok zordur. Fakat bir uşak, efendisini takdir etme ile onu yerin dibine batırırcasına aşağılama arasında öyle şaşırtıcı bir hızla gidip gelebilir ki, biz kendisi hakkında, onun aslında karşılıklı olarak çelişik iki inanca bir ve aynı anda sahip olduğu sonucuna varabiliriz. Takdir etmenin kuşkusuz onun “resmi” ideolojisine ait olduğu, buna karşılık aşağılamanın ise “pratik bilincinden” kaynaklandığı söylenebilin Othello, Des-demona’nın kendine sadık olduğuna inandığını ve lâkin buna ina-namadığım belirtirken, bazen öyle, bazen böyle düşündüğünü veya ona yarı güvendiğini yarı güvenemediğini, ya da aslında neye inanacağını bilemediğini, tamamen şaşırmış bir halde olduğunu değil, onun kendisine ihanet etmiş olmasını bir açıdan tamamen inanılmaz bulduğunu, ama buna karşılık, başka bir açıdan bunu yapmış olduğunu düşünmek için elinde yeterince kanıt olduğunu anlatmak istiyor olabilir. Othello, babaerkil ideolojisinin bir yönü -sahip olduğu cinsel nesnenin emniyetine duyduğu gevşek inanç- ile diğer yönü arasında -kadınlara yönelik paranoyak şüpheciliği- arasında sıkışıp kalmıştır.

Rasyonalizasyon kavramı ile *meşrulaştırma* kavramı arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Meşrulaştırma, bir egemen gücün, kendi tebasının kendi otoritesini en azından zımnen onaylamasını sağlama sürecine karşılık gelir ve “rasyonalizasyon” gibi meşrulaştırma da aşağılayıcı bir ima, aslında nahoş olan çıkarları saygın kılma gereksinimini açığa vuran bir şeyler

içerebilin Fakat bu gereksinim her zaman aynı değildir: meşrulaştırma sadcce bir kimsenin kendi çıkarlarım ötekilerin gözünde büyük ölçüde kabul edilebilir hale getirmesi anlamına gelebilir, yoksa bunlara sahte bir yasallık kazandırma anlamına değil. Bizlerin adil ve geçerli olduğunu düşündüğü toplumsal çıkarların bir bütün olarak toplum katında inandırıcılık kazanabilmesi için büyük bir mücadele verilmesi gerekebilin Bir kimsenin iktidarının meşrulaştırılması, ille de, bu iktidarın, kendine tabi olanların gözünde kendiliğinden ve kaçınılmaz kılınması anlamında "doğallaştırılması" demek değildir; bir grup veya sınıf, kendi efendilerinin otoritesi dışında başka otorite türlerinin de var olabileceğinin tamamen farkında, ama buna rağmen bu otoriteyi onaylıyor olabilir. Bir tahakküm tarzı, genellikle, kendi idaresi altındaki insanlar kendi davranışlarını yöneticilerinin ölçütleriyle yargılamaya başladığında meşruluk kazanmış olur. Liverpool aksanıyla konuşan birisi, düz* gün konuşmadığına inanmaya başladığında yerleşik kültürel iktidarı meşrulaştırmış olur.

Toplumsal çıkarlara *hizmet eden* fikirler ile bu çıkarların *meş-rulaştırılmasına* yardımcı olan fikirler arasında önemli bir fark vardır* Egemen bir sınıf, kendi astlarının çoğunluğunu zekâ bakımından henüz insan seviyesine ulaşamamış olanların oluşturduğunu vazederek kendi amaçlarına ulaşıyor olabilir, ama bu, kendisini hedef kitlesinin gözünde meşru kılmaya hiç de elverişli olmayan bir yoldur. En yüksel tinsel değerin, bir kimsenin kendi rakiplerini aldatması olduğu inancı, meşruluk kazanabilmek için muhtemelen rasyonalize edilmeye gereksinim duyacaktır. Ezilen bir grubun -çektikleri acının kaçınılmaz olduğu, ayaklanmanın acımasızca cezalandırılacağı gibi- inançlarının büyük bir kısmı efendilerinin çıkarlarına hizmet eder, ama bu çıkarları özel bir biçimde meşrulaştırmaz. Belirli inançların *yokluğu* kendi çıkarlarına, ya da başka bir grubun çıkarlarına hizmet edebilir: ücretlerinde kesintiye gidilen insanların diyalektik materyalizmi reddetmeleri nasıl ki burjuvaların işini kolaylaştırıyor ise, bu insanların ücretlerinde kesinti yapmalarının sonucunun sonsuz eziyet çekme olacağına inanmamaları da burjuvaziye yardım eder. Marx'ın *Louis Bonapcırte'ın İS Brumaire*'inde projelerinin ihtişamı hakkında kendi kendilerini üretken bir tarzda aldatan orta sınıf devrimcileri hakkında öne sürmüş olduğu gibi, bir yanlış inançlar kümesi, bir sınıfın çıkarlarım daha ileri bir aşamaya götürebilir. Toplumsal çıkarların ilerletilmesinde doğru fikirler işlev görmezken yanlış fikirler görebilir;

aslında Friedrich Nietzsche’ye göre, hakikat, hayatı beslediği anlaşılan herhangi bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Söz gelimi bir grup siyasi gücünü abartıyor olabilir; fakat bu yanlı hesabın ürünü, başka türlü başaramayacağı birtakım eylemlerin başarılması olabilir. Egemen sınıflar için de, kamu yararına hareket ettikleri yanılsaması, bu sınıfların öz saygılarının ve dolayısıyla da iktidarlarının payandası olabilir. Ayrıca, bir inancın, bu inancı taşıyan kişinin toplumsal konumuna göre *açımlanabilir* olduğunu, ama bu konumu hatırı sayılır ölçüde yükseltmeyebileceğim ve bir inancın toplumsal çıkarlar için işlevsel olduğunu iddia etmenin bu inancın rasyonel bir biçimde temellendirildiğini inkâr etmeyi zorunlu kılmadığını da kaydetmeliyiz. Belirli bir inancın taşıyıcısı, o inancı taşımak kendi çıkarına olsa bile söz konusu inanca herhangi bir şekilde varmış olabilir.[11]

Zaman zaman, devletin bazı eylemlerinin meşru, bazılarınınsa meşru olmadığı düşünülür. Devletin aslında yasal güçleri vardır, ama buna rağmen bazen gemi azıya aldığı görülür. Fakat, bir Marksist’e göre burjuva devleti, kendini, buyruğu altındakilerin gözünde meşru kılmayı başarmış olsun olmasın, özünde haklı gösterilemez sınıf hâkimiyetinin bir organı olduğundan *in se [kendi içinde]* gayrimeşrudur. Ne var ki, bu meşru tartışmanın hiçbir zaman sadece *ideolojik* bir mesele olmadığını anımsamalıyız: hâkim sınıfların elinde, ücretleri yükseltme, ücretsiz sağlık hizmeti sunma gibi kendi uyruklarının rızasını kazanmak için seferber edebilecekleri maddi araçlar vardır. Ve *Egemen İdeoloji Tezi'm* tartışırken görmüş olduğumuz gibi, meşrulaştırılmış bir iktidarın, her zaman, hedef aldığı insanlar tarafından başarıyla içselleştirilmiş iktidar olduğunu varsaymak acelecilik olur. Bu aşamada, bu tür “normatif[1] kabul ile muhtemelen daha yaygın bir durum olan, alt grupların o anki efendilerinin yönetim hakkını gerçekçi herhangi bir seçenek göremedikleri için onayladıkları “pragmatik” kabul arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor.

Bir ideolojinin meşruluk kazanmak için kullandığı en önemli araçlardan birisi, kendi kendini *evrenselleştirmesi* ve “ölüm-süzleştirmesi”dir. Aslında belirli bir zamana ve mekâna özgü olan değerler vc çıkarlar, bütün insanlığın değerleri ve çıkarlarıymışlar gibi yansıtılır. Varsayım şudur: eğer böyle olmasaydı, ideolojinin bencil ve sektörel doğası, aşın sıkıntı verecek ölçüde geniş, görünür vc dolayısıyla genel kabul görmesi engellenirdi.

Bu görüşün *locus classicus'v* [klasik mekânı -ç.nj Marx ve Engelsen, '‘kendisinden önceki hâkim sınıfın yerini alan her yeni sınıf, yalnızca kendi amacını gerçekleştirmek için, kendi çıkarlarını toplum üyelerinin tamamının ortak çıkan olarak sunmak zorunda kalır, yani, ideal biçiminde ifade edilmiş ortak çıkar, kendi fikirlerine evrensellik kılıfı giydirmek ve bunlan, tek rasyonel, evrensel olarak geçerli fikirler olarak sunmak zorundadır” dediği *Alman İdeolojisi* div.*[12] Fakat bu tür evrenselleştirmeleri sırf bir el çabukluğu sayıp bir kenara atmam alıyız: Marx ve Engels, aynı pasajın devamında, oluşmakta olan bir devrimci sınıfın çıkarlarının hâkim konumda olmayan tüm diğer sınıfların tamamının çıkarları ile gerçekten bağlantılı olmaya elverişli *olduğunu* ısrarla vurgularlar. Devrimci proletarya, geleneksel olarak, var olan durumdan hoşnut olmayan diğer grup ve sınıfları, yoksul köylüleri, entelektüelleri, küçük burjuva öğeleri ve hâkim blokun devrilmesinde çıkan olan benzerlerini kendi bayrağı altında toplamak için çaba göstermiştir. Ve bütün radikal halk hareketleri, geleneksel olarak devrimci burjuvazinin eteğine takılmışlar, ama bu sınıf iktidarı bir kez ele geçirdikten sonra tipik olarak satılmışlardır. Bir toplumsal sınıf hâlâ oluşma aşamasındayken kendi özel çıkarlarını pekiştirmeye henüz fazla fırsat bulamamıştır ve bunun yerine enerjisini mümkün olduğunca geniş bir destek kazanmaya yöneltir. Ve bir kez iktidara yerleştikten sonra bencil çıkarları gün yüzüne çıkmaya başlar ve sabık destekçilerinden bazılarının gözünde evrensellik statüsünden tikellik statüsüne düşmesine neden olur Bazı Marksist kuramcılara göre, ideoloji işte ancak bu noktada tam olarak devreye girmektedir: bu görüşe göre, sınıf bilinci, eğer söz konusu sınıf hâlâ devrimci aşamada ise ideolojik değildir, ama daha sonra, kendi çıkarları ile bir bütün olarak toplumun çıkartan arasındaki çelişkileri gizleme ihtiyacı duyma evresinde ideolojik olmaya başlar.[13] Kısacası, başlangıçta doğru olan bir evrenselleştirme başansız hale geldiğinde bir yanlış evrenselleştirme zorunlu olmaya başlar.

Dolayısıyla, evrenselleştirmenin, her zaman türsel olarak rasyonalize edici bir mekanizma olmadığını söyleyebiliriz. Kadınların kendi kendilerini özgür kılması, aslında, nihai olarak bütün bireylerin yararınadır. Ve bir kimsenin değerlerinin nihai olarak evrensel olduğuna duyulan inanç, bu değerlere meşruluk kazandırılması sürecinde çok önemli katkılar sağlayabilir. Eğer bir toplumsal grup veya sınıf, savunduğu inanç ve değerlere destek bulabilmek için bunları evrenselleştirmek zorunda kalıyor

ise, bu, söz konusu inanç ve değerleri etkileyecektir Mesele, yalnızca, bu sınıfın değerlerini, kendi çıkarlarının aslında onların çıkarları ile bir olduğuna inandırması meselesi değildir, bundan öte, bu çıkarları, her şeyden önce, bu savı akla uygun kılacak bir çerçeveye oturtma meselesidir. Bir başka deyişle, sorun, söz konusu grup veya sınıfın, yalnızca kendini ötekilere nasıl pazarladığı değil, kendini kendine nasıl betimlediği sorunudur. Birisinin çıkarlarını bu tarzda çerçevelemesi, dolaysız çıkarlarına, hatta uzun vadeli çıkarlarına bile ters düşebilir. Devrimci burjuvazinin evrensel değerleri -özgürlük, adalet, eşitlik ve benzerleri- ilk başta burjuvazinin amacına ulaşmasına destek olmuş, ama bir süre sonra, diğer tâbi konumdaki sınıflar bu buyrukları ciddiye almaya başladığında bu kez de büyük bir sıkıntıya düşmesine vesile olmuştur.

Eğer sizi, benim kendi çıkarımı düşünmemin gerçekten sizin yararınıza olduğu konusunda ikna etmem gerekiyorsa bu durumda ancak kendi çıkarımı daha az gözeterek kendi çıkarını düşünen biri olabilirim. Eğer benim çıkarlarım, gelişebilmek için sizin çıkarlarınızı dikkate almak zorunda ise, bu koşullarda, çıkarlarımın sizin gereksinimleriniz temelinde yeniden tanımlanması gerckecek ve böylece kendi kendisiyle olan özdeşliği sona erecektir. Fakat, bu arada, sizin çıkarlarınız da, artık ancak benimkilerin matrisi içerisinde gözetilebilir bir biçimde yeniden düzenlenmiş olduklarından, kendileriyle özdeşliklerini yitirecektir. Bu sürecin en öğretici örneklerinden birisi siyasal devlettir. Marksizmde, devlet, temelde, yönetici sınıf iktidarının bir aracıdır; fakat aynı zamanda, söz konusu sınıfın, kendi çıkarlarının en iyi şekilde yeşerebileceği genel konsensüsü oluşturmak için kullanmak zorunda olduğu bir organdır. Dolayısıyla, bu sonuncu gereklilik, tipik bir biçimde, egemen blokun devlet arenasındaki hasım güçleri her zaman kendi kısa vadeli çıkarları ile bağdaşır olmayan koşullarda müzakereye girmesini içerir.

Kendi amaçlarını evrenselleştirmede başarılı olmuş bir sınıf artık belli bir kesimin çıkarı olarak görünmekten çıkacaktır; gücü, doruğa ulaştığında fiilen yok olacaktır. Bu nedenle, “evrenselleştirme”, radikallere göre, genel olarak aşağılayıcı bir terimdir. Bu görüşe göre, ideolojiler, her zaman, kendi öğretilerinin tarihsel göreliliğini bastıran global tutkularla yürütülür. “İdeolojinin”, der Louis Althusser, “dışı yoktur”[17] Bu global uzanım, mekânı olduğu kadar zamanı da kuşatır. Bir ideoloji, herhangi bir zamanda

doğmuş olduğuna inanmak istemez, çünkü buna inanması ölebileceğim de itiraf etmesini gerektirecektir. Tıpkı ödipal çocuk gibi, kendini, anasız-babasız görmeyi, kendi tohumunun bölünmesi yoluyla doğmuş olmayı tercih eder. Kardeş ideolojilerin varlığı da, sonlu sınırını açığa vurduğundan ve dolayısıyla hareket alanını sınırladığından, kendisini rahatsız eder. Bir ideolojiye dışarıdan bakmak, onun sınırlarını fark etmektir; oysa içeriden bakıldığında bu sınırlar sonsuzlukta kaybolur, ideoloji, kozmik uzay gibi, geri kendi üstüne eğimli bir halde kalır.

Gelgeldim her ideolojik söylemin sınırlarım bu şekilde gizleme gereksiniminde olduğu savı doğru değildir. “Bir Batılı liberal olarak düşündüğümün farkındayım, ama îslamiyetin barbarlara özgü bir inanç olduğuna bütün kalbimle inanıyorum”: bu tür cilveli öz-göndergeli ifadelerle karşılaştığımızda, son günlerde moda olan bir inanca, öznenin sözlerine belli bir mesafeden bakmasının kesinlikle ilerici bir hareket olduğu inancına karşı uyanık olmalıyız. Tersine kendi adını kendisi koyan hedonistin insanı silahsız bırakan açık kalpliliğinde olduğu gibi, bu tavır kişinin kendi bakış açısına inandırıcılık katıyor olabilir. Günümüzde, bütün ideologlar, hâlâ, Adem’den Baş Druid’e[14] kadar herkesin kendi fikirlerine katıldığı görüşünde ısrar etmekteler; bu da bizi *“doğallaştırma”* öğretisine götürür.

Başarılı ideolojilerin, çoğu kez, kendi inançlanm doğal ve apaçık kılmayı - onları, hiç kimsenin daha farklı olabileceklerini hiçbir zaman aklına bile getiremeyeceği şekilde, bir toplumun “sağduyusu” ile özdeşleştirmeyi başarmış olan ideolojiler olduğu düşünülür. Pierre Bourdiue’nün *doxa* adını verdiği bu süreç, ideolojinin, kendi ile toplumsal gerçeklik arasında mümkün olduğunca sık* bir örtüşme yaratmasını ve böylece eleştiri manivelasının yerleştirilebileceği yarığı kapatmasını içerir. Toplumsal gerçeklik, ideoloji tarafından, (ideolojiyi yaratanın aslında gerçekliğin kendisi olduğu hakikatini örtecek bir şekilde) kendisi ile aynı alanı kaplayan bir şey olarak yeniden tanımlanır. Hatta ideoloji ile toplumsal gerçeklik bir ceket ile astarı kadar birbirinden ayrılmaz bir biçimde, kendiliğinden birlikte ortaya çıkmış gibi görünürler. Bunun siyasi sonucu, tam bir kısır döngüdür: ideoloji, ancak, gerçeklik onun nesnelleştirilmesine olanak tanıyan türden bir gerçeklik ise dönüştürülebilir; fakat gerçeklik, ideoloji tarafından bu olasılığın önünü tıkayacak bir tarzda özel işleme tabi

tutulur. Böylece, bu ikisi karşılıklı olarak kendi kendini teyit eder bir görünüm kazanır. Bu görüşe göre, egemen bir ideoloji, alternatif fikirlerle mücadele etmekten çok onları düşünülebilir olanın sınırlarının ötesine sürer. İdeolojiler mevcuttur, çünkü haklarında konuşmak şöyle dursun, ne pahasına olursa olsun düşünülmemesi gereken şeyler vardır. Şu halde ortaya, bu tür düşüncelerin var olduğunu nasıl olup da fark edebildiğimiz gibi bariz bir mantıksal zorluk çıkar. Belki de tamamen, düşünmemiz gereken, ama ne olduklarına ilişkin hiçbir fikre sahip olmadığımız *bir şeylerin* var olduğunu sadece hissediyoruzdur.

Bu görüşe göre, ideoloji kendisini “şüphesiz!” veya “söylemeye bile gerek yok” diye sunar; ve bu, Georg Lukâcs’dan Ronald Bart-hes’a kadar, “ideoloji eleştirisinin temel varsayımlarından biri rolünü oynamıştır. İdeoloji, tarihi, bir “ikinci doğa” halinde dondurur; onu kendiliğinden, kaçınılmaz ve değiştirilemez bir şey gibi gösterir. İdeoloji, Marx’ın meta fetişizmi üzerine kaleme aldığı ünlü makalesinde öne sürüyor göründüğü gibi, özünde toplumsal yaşamın *şeyleştirilmesidir.* Evrensel olduğu hissedilen şeyin çoğu kez doğal olduğu düşünüldüğünden doğallaştırmanın, evrenselleştirme ile bariz bir bağlantısı vardır; fakat bu ikisi eşanlamlı değildir; bir kimse herhangi bir etkinliği doğal olduğu yargısına varmak zorunda olmaksızın, evrensel sayabilir. Bir taraftan, bugüne kadar var olmuş olan bütün insani toplulukların saldırganlık özelliği sergilemiş olduklarını teslim ederken, diğer taraftan da özlemle, bunun artık böyle olmayacağı bir gelecek düzen hayali kuruyor olabilirsiniz. Ama aynı zamanda, her zaman ve her yerde geçerli olmuş olanın insan doğasına içsel olduğu ve dolayısıyla değiştirilemeyeceğine dair oldukça güçlü bir ima söz konusudur. On ikinci yüzyıl Fransız köylülerinin gerçekten, aşırı kılık değiştirmiş kapitalistler olduklarını, ya da Sioux kızılderililerin her zaman gizliden gizliye birer borsa simsarı olmak istemiş olduklarını kabul etmek zorundasınızdır.

Evrenselleştirme gibi doğallaştırma da ideolojinin, *tarihsizleştirici* yönünün, yani fikirlerin ve inançların belirli zaman, mekân ve toplumsal gruplara özgü olduklarım zımnen inkâr edişinin bir parçasıdır. Marx ve Engels’in de *Alman İdeolojisi*tide* kabul ettiği gibi, bilinç biçimlerini toplumsal belirleyicilerden sihirli bir biçimde muaf, özerk şeyler olarak görmek, onları, tarihsel bağlarından kopartarak birer doğal fenomene

çevirmek demektir. Bazı feodal ideologlar, ilk kapitalist girişimleri doğal olmayan -elbette, feodal insan doğası tanımlarına uygun düşmeme anlamında- şeyler olarak gördükleri için kınamışlardır. Daha sonra ise aynı komplimanın kapitalizm tarafından sosyalizme yöneltildiği doğayı, William Wordsworth tarzında, bir bütün olarak değişmez ve sarsılmaz sayan belirli bir Doğa *ideolojisi*m* dayanıyor olması ilginçtir; ve bu tür bir Doğa görüşünün, tam da doğaya sürekli olarak insani bir biçim verilmeye çalışıldığı, doğanın teknolojik egemenlik altına alınıp dönüştürüldüğü bir tarih döneminde yaygın kabul görmesi ironik bir durumdur. Thomas Hardy, *The Return of the* A*fative'z* Egdon çalılığının kısır, değişmez manzarasından söz ederek başlar; oysa bu arazi Hardy’nin ölümünden hemen sonra Orman Komisyonu tarafından baştan başa ağaçlandırılmıştır. Belki de ideologların kastettiği, benzeri şekilde değişmez olduğu varsayılan şey, *insan* doğasıdır. Siyasi sol’un yaptığı gibi, bunu reddetmek, insan türünde doğal ve değişmez olan hiçbir şey olmadığını ileri sürmek değildir. İnsanlar, doğar, beslenir, cinsel ilişkide bulunur, birbirleriyie birlik kurar, çevrelerini değiştirir, daha başka şeyler yapar ve ölürler; elbette ki bütün bunlar doğaldır; ve bu etkinliklerin tamamının kültürel anlamda epeyce değişken olmaları doğallıklarının çürütülmesi anlamına gelmez. Kari Marx, bir insan doğasının varlığına derinden inanmaktaydı ve bunda da kesinlikle haklıydı.[15] İnsan toplulukları birçok can alıcı yönden bedenimizin, insanlık tarihi boyunca ancak ihmal edilebilir ölçüde değişmiş bulunan maddi doğasını izlerler. Doğa ve doğal olandan bahsetmek hiç de gerici bir şey olmak zorunda değildir: kendi üyelerini ısınma, beslenme ve barınma olanaklarından mahrum bırakan bir toplumsal düzen doğal değildir ve söz konusu düzene bu gerekçeyle siyasal olarak meydan okunmalıdır. On sekizinci yüzyıl Avrupası’nda *anciens regimes* [eski rejimlerin, ç.n.] yöneticileri bu korkunç sözcüğü, “doğa” sözcüğünü işitir işitmez silahlarına sarılmışlardır.

Gerçekten de ideolojinin birçok biçimi kendi değerlerini doğallaştırır; fakat, evrenselleştirmede olduğu gibi, bu savın evrensel olarak doğru olduğundan şüphelenilebilir. İdeolojinin tartışmaya açık bir şeyi bariz bir şeye dönüştürdüğü savının kendi de o kadar bariz bir hal almıştır ki sorgulanmayacaklar Ünlü, Kutsal Bakire*nin Semaya Hurucu öğretisi kesinlikle ideolojiktir, ama bu öğretiye yürekten inananların birçoğu için bile bariz bir şey olduğu söylenemez. Bunun, sıradan dünya

deneyimimizden kendiliğinden doğduğunu düşünmek çok zor. Birçok insan monarşiye saygı duyar; fakat bir monarşinin var olmak *zorunda* olduğunun onlar için her zaman apaçık bir şey olduğu söylenemez ve bu insanlar, bu tür bir kurum barındırmayan, ama gayet makûl bir biçimde işleyen toplumlann var olduğunun tamamen farkında olabilirler. Kapitalizmin, bir toplumu örgütlemenin var olan birçok yolundan birisi ve oldukça yakın zamanlarda ortaya çıkmış tarihsel bir sistem olduğu bilgisine mükemmel bir şekilde sahip olan bir kimse bu sisteme delicesine bağlılık gösteriyor olabilir.

İdeolojinin bariz bir şey olduğu varsayımı, kendi üzerine düşünme yetisinden yoksun olduğu varsayımı ile bir arada bulunur. Burada söz konusu olan, ideolojik görüşlere sahip birisinin, eşzamanlı olarak, bunların ideolojik olduklarının farkında olmasının olanaksız olduğu varsayımıdır, ideolojiler, kendisi üstüne eleştirel düşünemeyen, üzerine oturduğu zemini ve sınırlan göremeyen söylemlerdir. Tıpkı domuz olduğunun farkına varan bir domuzun domuz olmayacağı gibi, ideolojiler de bu tür bir yapıya sahip olduklarını bilseler ideoloji olmaya derhal son verirler. Louis Althusser, “İdeoloji, hiçbir zaman, ‘ben ideolojiyim’ demez”, der.[16] Bu, çoğu zaman doğru olmasına rağmen, “hiçbir zaman” ifadesi kesinlikle bir abartmadır. “Fena halde cinsiyetçi birisi olduğumu biliyorum; fakat ne yaparsın ki pantolon giymiş kadın görmeye katlanamıyorum”; “Bu kadar burjuva olduğum için özür dilerim, fakat miksere değil de lavaboya tükürebilir misiniz lütfen?”: bu tür sözler, gelecek eleştirileri imalı bir açık sözlülükle önceden önleme girişiminden başka bir şey olmayabilecekleri gibi, aynı zamanda, katışıksız bir “doğallaştırma” kuramının hesaba katamadığı sınırlı ölçüde bir ironik öz-farkındalığı da işaret ediyor olabilirler. Taşımakta olduğum inançların toplumsal köken ve işlevlerine dair belirli bir bilince sahip olmama rağmen onlardan vazgeçmiyor olabilirim. E- M. Forster çapında bir romancı, kendi liberal hümanizminin dayanağını oluşturan bazı sömürü durumlarını mükemmel bir şekilde ayırt etme yeteneğine sahiptir, ama buna rağmen liberal hümanist olmaktan vazgeçmez. Aslında, sahip olduğu ayrıcalığın kaynağına suçluluk dolu gözlerle bakmak, Forster’ın orta sınıf liberalizminin *bir parçasıdır;* gerçek bir liberalin, savunduğu liberalizmden şüphe edecek kadar liberal olması gerekir. Kısacası, ideoloji, bazı kuramcıların sandığı gibi her zaman bütünüyle kendi gözünü kendi bağlayan, kendi kendini aldatan, -hele hele kendi kendini sonsuzca geriye

gidebilecek ölçüde ironize eden, kinik bir postmodemist çağda- kolay bir hedef değildir. Tam tersine, ideolojinin zaman zaman bir “üstdil” statüsüne yükselebildiği ve konumunu terk etmeksizin en azından kendi adım koyabüdiği görülür. Ve bu tür bir kısmi özdüşünümsellik sayesinde pençesini gevşetmek yerine daha da berkitebilir. İdeolojilerin her zaman doğallaştırıcı ve evrenselleştirici olduklarını düşünmek, ideoloji kavramını doğallaştırır ve evrenselleştirir ve siyasi hasımlarına çok kolay savuşturabilecekleri bir hamle yapar,

Son olarak, şu ana kadar ele almış bulunduğumuz değişik mekanizmaların egemen ideolojiler kadar muhalif ideolojiler tarafından da ne ölçüde sergilenmekte olduklarını sorabiliriz. Muhalif ideolojiler çoğu kez, muhtelif siyasi güçleri birleştirmeye çalışırlar ve etkili eylemler yapmayı amaçlarlar; aynı zamanda, kendi inançlarını bir bütün olarak toplum gözünde meşru kılma mücadelesi verirler; öyle ki bazı sosyalistler sıradan insanların bilincinde bir "sosyalist sağduyu” yaratma gereksiniminden söz etmektedirler. Orta sınıfın, henüz yeni yeni ortaya çıkmakta olan bir siyasi güç iken çaldığı devrimci toplan borusu, attığı özgürlük çığlığı, daha hoş olan diğer şeylerin yanı sıra, kesinlikle sömürü özgürlüğünün rasyonalize edilmesinden başka bir şey değildi. Ve kendi değerlerini hem (geleneksel düzenin dinsel ccmaatçiliğine karşı bir soyut “insanlık” kavramına başvurarak) evrenselleştirmeye ve hem de [salt görenek ve ayrıcalığa karşı “doğal haklardı öne çıkartarak) doğallaştırmaya niyetlemişti. Günümüzde ise siyasi radikallerin aynı tavrı sergilemekten, haklı olarak, kaçınmaya çalıştıkları görülüyor ve elbette ki savundukları inançların yalnızca gizli bir amacı rasyonalize etmekte olduğu görüşünü reddedeceklerdir. Fakat diğer taraftan da, örtük biçimde, kendilerini yüceltmekte oldukları değerleri, evrenselleştirmekle yükümlü his-setmekteler; mesela sosyalist feminizmin Caüfomia için uygun, ama Kamboçya için uygun olmadığı görüşünü anlamsız buluyorlar. Siyasi solda yer alıp da bu tür şaşaalı global jestlerden nefret eden ve bunaltıcı ölçüde soyut bir “insan” fikrini savunuyor görünmekten korkanlar, üstlerine geçirmiş oldukları radikal kıyafetlere rağmen, aslında birer liberal çoğulcu veya kültürel gö-reciden başka bir şey değillerdir.

1

M. Poster (der.), *Jean Baudriifard: Sefected Writings*, Cambridge 1988, s. 172.

2

Slavoj Zizek, *The Sublime Object of İdeology,* Londra 1989, s. 28.

Raymond Geuss, *The Idea ofaCritica! Theory,* 1. bölüm, 72

Bkz. Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production,* Londra 1978.

3

Bkz. Herbert Marcuse, *One-Dimensionat Man,* Boston 1964 *[Tek Boyuttu İnsan,* çev. A. Yardımlı, İdea Y., 1991] ve Theodor Adorno, *Negative Dialectics,* Londra 1973 ve *Minima Moralia,* Londra 1974.

4

Raymond VVilliams, *Marxism and Literatüre,* Oxford 1977, s. 132. *[Marksizm ve Edebiyat,* çev. E. Tarım, Adam Y., 1990].

5

V. ÎM. Vûloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language,* New York ve Londra, s. **93.**

6

VVillîams, *Mancism and Literatüre,* s, 125,

7

Voloshinov, *Mancism and the Philosophy of Language,* s. 92*

8

J. Laplanche ve J-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis,* Londra 1980, S. 375,

9

Örneğin bkz. Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Ra-tionafity,* Cambrıdge 1983 ve Herbert Fingarette, *Seff-Deception,* Atlantic Hıgh-lanös, N. J., 1969.

10

Turner, *Marxism and Christianify*$_t$ s. 119-121.

11

Bu hususlardan bazılarını Jon Elster'e borçluyum, “Belief, Bias and İde-ology”, M. Hollis ve S. Lukes, (der.) *Rationality and Relativism,* Oxford 1982>

12

Kari Marx ve Friedrich Engels, *The German İdeology*; (den) 0. J. Arthur, Londra 1974, s. 65-66, *[Alman ideolojisi,* çev. S. Belli, Sol Y., 1987],

13

Bkz. Jorge Larrain, *The Concept of İdeology,* Londra 1979, s. 62.

14

Hıristiyanlık öncesinde İngiltere, İrlanda ve Gailemde etkili of muş, papazlar ve cadılardan oluşmuş bir Kelt mezhebine mensup kişilere "Druid” denirdi, (ç.n.)

15

Bkz. Norman Geras, *Marx and Human Nature,* Londra 1983.

16

Althusser, *tenin and Philosophy,* s, 175.

f7ÖN/ldeolnji

ra. AYDINLANMADAN İKİNCİ ENTERNASYONALE

"Oloji” ile biten sözcüklerin tuhaf bir özellikleri vardır: “-oloji”, bir fenomene ilişkin araştırma veya bilim demektir; fakat -oloji ile biten sözcükler, garip bir ters çevirme işlemiyle, çoğu kez, üzerinde çalışılan bir fenomene ilişkin sistemli bilgiden çok, üzerinde çalışılan fenomenin kendisi anlamına gelir olmuştur. Nitekim, metot üstüne araştırma yapmak demek olan “metodoloji”, son günlerde genellikle metodun kendisi anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Max Weber’in metodolojisi üstüne inceleme yaptığınızı söylediğinizde muhtemelen onun metoda ilişkin fikirlerini değil de kullandığı metodlarla ilgileniyorsunuz demektir, insan biyolojisi yüksek dozda karbon monoksite uyum sağlayamaz, derken buna uyum sağlayamayan insan bedeni üzerine yapılan çalışmalar değil, insan bedenidir demek istiyorsumızdur, “Peru jeolojisi”, hem bu ülkenin fiziki özelliklerine hem de bu özelliklere ilişkin bilimsel incelemelere karşılık gelir. Bir arkadaşıma “Batı İrlanda’nın şahane ekolojisinden söz eden bir Amerikalı turist, manzaranın çok güzel olduğunu belirtmek istiyordu.

İdeoloji sözcüğünün başma da ortaya çıkışından kısa bir stire sonra aynı terslik gelmiştir. “İdeoloji”, başlangıçta fikirlere ilişkin bilimsel araştırma anlamına gelmekteydi; fakat çok kısa bir süre sonra söz konusu araştırma nesnesi idareyi eline almış ve sözcük hızla fikir sistemlerinin kendileri anlamına gelmeye başlamıştır. Ve dolayısıyla ideolog da fikirleri tahlil eden kişiden çok, fikir belirten kişi, demek olmuştur. Bu tersine çevirmenin geçtiği yollardan en azından birisi hakkında spekülasyonlar yapmak ilginç olabilir. Biraz sonra göreceğimiz gibi, ideolog, ilk başlarda, düşüncemizin maddi temellerini açığa vurma amacı güden filozof demek idi, Ve fikirlerin, dış koşullanmadan tamamen bağımsız, kendinde, gizemli şeyler olduğu bir ideoloğun inanacağı en son şey idi. “İdeoloji” ise, fikirleri belirli zihinsel ve fizyolojik yasaların ürünü olarak yerli yerine oturtmaya yönelik bir girişimdi. Fakat bu tasarıyı gerçekleştirmek, dikkatleri büyük ölçüde insan bilinci alanında yoğunlaştırmak demekti. Bundan dolayı, bu tür kuramcıların, ortada fikirlerden başka bir şey bulunmadığına inanan kişiler olarak görülmesi, anlaşılır ama ironik bir durumdur. Bütün bir ömrünü, mistisizm ve mitolojiye adamış, ama amacı bunların belirli toplumsal koşulların yolaçtığı yanılsamalar olduğunu tanıtlamak olan bir agnostik

rasyonaliste “dinci filozof’ etiketi yapıştırmak gibi bir şeydir bu. Aslında, erken dönem Fransız ideologları gerçekten de toplumsal yaşamın kökünde fikirlerin yattığına inanmışlardır; yani onları insan bilincinin önemini abartmakla suçlamak hata sayılmaz; ama bu anlamda idealist olsalar bile, fikirlerin fiilen devşirildiği yere ilişkin görüşleri tamamen materyalisttir.

İdeoloji, günümüzde bazen oldukça keskin bir biçimde bilimin karşısına konulmakta; bu nedenle ideolojinin tam da bir bilim *olarak*, fikirlerin oluşumunu ve gelişimini yöneten yasalara ilişkin bir rasyonel sorgulama olarak doğmuş olması ironik bir durumdur.

Bunun kökleri, Aydınlanma’mn akıl karşısında tamamen şeffaf, *ancien râgime’t* özgü karanlıkçılık (obscurantism], boş inanç ve önyargılardan bütünüyle arınmış bir dünya kurma düşünün derinliklerinde yatar. Bir “ideolog” -bilincin doğası üstüne çalışan bir klinik tahlilci- olmak, geleneksel toplumun dogmatik, irrasyonel inanç sistemi anlamında ideolojiyi eleştiren biri olmaktı. Fakat bu ideoloji eleştirisi, iki farklı anlamda, aslında tamamen kendine özgü bir ideolojiydi. Birincisi; on sekizinci yüzyıldaki ilk Fransız ideologlar, metafiziğe karşı açtıkları savaşta çok büyük ölçüde John Locke’un ampirist felsefesine bağlı kalmış ve insanın sahip olduğu fikirlerin doğuştan gelen veya aşkın bir kaynaktan değil, duyumlardan devşirildiğinde ısrar etmişlerdir; ve bu ampirizmin kendisi, bireyleri edilgen ve birbirlerinden kopuk şeyler olarak tasavvur edişiyle, temelde burjuva ideolojik varsayımlarına bağlıdır. İkincisi; din, gelenek ve siyasi otoriteye karşı olarak, tarafsız bir doğa, bilim ve akıldan dem vurularak bu soylu kavramların gizliden gizliye hizmet etmekte olduğu iktidar çıkarları maskelenmiştir. Bu durumda paradoksu göze alıp, ideoloji, ideolojinin basbayağı ideolojik bir eleştirisi olarak doğmuştur demeliyiz. İdeoloji, eski düzenin karanlıkçılığım aydınlatırken toplumun üstüne, insanları bu aydınlığın karanlık kaynaklarını göremeyecekleri ölçüde körleştiren göz kamaştırıcı ışık saçar.

On sekizinci yüzyıl Avrupası’nın devrimci burjuvazisinin sözcüsü olan bu Aydınlanma ideologlarının amacı, toplumu rasyonel bir temelde baştan aşağı yeniden inşa etmekti. Onlar, acımasız mutlakiyetçi iktidarını ayakta tutmak için insanları dini boş inançlarla besleyen bir toplumsal düzene korkusuzca karşı çıkmışlar ve insanların, afyon ve yanılsama olmaksızın

yaşayabilecek yaratıklar olarak saygın bir hayat sürebilecekleri bir gelecek hayali kurmuşlardır. Fakat savlarında her şeyi altüst eden bir çelişki vardı. Çünkü bir taraftan, bireylerin, kesin bir biçimde, içinde bulundukları ortamın ürünleri olduklarım kabul ederken, diğer taraftan da, aynı bireylerin bu tür ikinci derece belirleyicileri eğitimin gücüyle aşabileceklerini öne sürmekteydiler. İnsan bilincinin yasalan bir kez bilimsel incelemeye açıldığında, bu bilinç, sistemli bir pedagojik proje ile insan mutluluğuna hizmet edecek biçimde dönüştürülebilirdi. Peki, *bu projenin* belirleyicileri ne ola-

bilirdi? Ya da, Kari Marx'ın deyişiyle, eğitimcileri kim eğitecekti? Eğer bilincin tamamı maddi olarak koşullanmakta ise, aynı şeylerin, kitleleri aydınlatıp otokrasiden özgürlüğe kavuşturacak olan bu, görünüşte bağımsız ve tarafsız fikirler için de geçerli olması gerekmez mi? Eğer her şey aklın keskin ışığına tutulacak ise, bunun aklın kendisini de içermesi gerekmez mi?

ideologlar, bu konularda herhangi bir çözüm sunamamış, ama her şeye rağmen aklın özünü yakalama çabalarını ısrarla sürdürmüşlerdir. Toplumsal ve siyasi kurumlann metafizik hezeyanın etkisinden kurtarılmaları gerekiyordu; fakat bu proje, kendi kendini, insanlığın en ayırt edici yönünü, yani bilincin kendisini kapsayacak şekilde genişletmediği sürece ölümcül bir eksiklik sergilemez mi? Toplumsal varoluşun asıl temeli olduğu varsayılan aklın kendisi anlaşılmaz ve ele geçmez bir şey olarak kaldığı sürece rasyonel bir toplum nasıl kurulabilir? Bu nedenle, bir "ideolojinin programı, bu en karmaşık, en zor kavranır fenomeni, zihin ile maddenin birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu söyleyen şu metafizik ikicilik taraftarlarının tüylerini diken diken edecek bir şekilde, bilimsel araştırma alanına taşımaktır. Nitekim, o günlerde, yeni ideoloji biliminin günümüzdeki psikanaliz kadar altüst edici olduğu söylenebilir: ruh veya psişe'nin bile bazı belirli mekanizmalara göre işlediği gösterilebilirse, gizem ve aşkmlığın mekanistik bir dünyadaki son kalesi de düşürülmüş olacaktı. İdeoloji, rahiplere ve krallara, "iç dünyanın" geleneksel muhafızlarına ve teknisyenlerine karşı indirilmiş devrimci bir darbedir.

Beşeriyet ilmi bir hâkim sınıfın tekelinden zorla çekip alınır ve götürülüp bilimsel kuramcılardan oluşan bir seçkinler sınıfına teslim edilir.[1]

Bilimsel aklın, insan ruhunun en gizli bölümlerine kadar nüfuz etmesi, yalnızca kuramsal olarak mantıklı değil, siyasi olarak da zorunludur. Çünkü toplumsal kurumlar, ancak, insan doğasının en eksiksiz bilgisi temelin4e rasyonel olarak dönüştürülebilir. Adalet ve mutluluk da bu tür kurumların, bu değişmez yasalara uygun hale getirilmesinden doğar, yoksa sanıldığı gibi insan doğasını, keyfi bir şekilde, "yapay" toplumsal kalıplara girmeye zorlayarak değil. Kısacası ideoloji, toplumsal çevremizi yeniden düzenleyecek, böylelikle de duyumlarımızı dönüştürecek ve fikirlerimizi değiştirecek olan bir safkan toplumsal mühendislik programıdır. Yüce Aydınlanma ideologlarının, Holbach'ın, Con-dillac'ın, Helvetius'un, Joseph Priestley'in, William Godwin'in ve genç Samuel Coleridge'in iyi niyetli hayali bu idi: insanların maddi yaşam koşullarından duyusal deneyimlerine ve oradan da düşüncelerine ulaşan düz bir çizgi çekilebilir ve hepsi bundan ibaret olan bu işlem radikal bir reform yoluyla tinsel ilerleme ve nihai mükemmellik hedefine yöneltilebilirdi.[2] Marx ve Engels'in ellerinde, kabaca, fikirlerin bir şekilde maddi dünyadan bağımsız oldukları yanılsamasını simgeler hale gelecek olan ideoloji, bunun tam zıttı bir şey olarak ortaya çıkmıştır: zihnin işleyişinin en az yerçekimi yasaları kadar öngörülebilir olduğu inancına dört elle sarılmış olan mekanik materyalizmin bir dalı olarak. Alanı fikirler olan bu bilim, ideoloji teriminin mucidi Destutt de Tracy'nin de belirtmiş olduğu gibi, zoolojinin bir parçası, genel beşeri hayvan biliminin bir dalıdır.

Antoine Destutt de Tracy'nin meslek hayatı, oldukça ilginçtir, ama tuhaf bir şekilde fazla bilinmez.[3] Bir aristokrat olarak doğmuş, fakat sınıfını terk ederek, devrimci Fransız burjuvazisinin en keskin sözcülerinden birisi olmuştur. Bundan dolayı, Gramsa'nin, ileride göreceğimiz sınıflamasıyla, "geleneksel" entelektüelden "organik" entelektüele geçişin klasik bir örneğidir. Fransız ihtilâli sırasında bir asker olarak savaşmış ve Terör Dönemi boyunca zindanda kalmıştır; aslında bir fikir bilimi kavramını ilk defa zindanda geçirdiği bu günlerde tasarladığı söylenebilir. Bir başka deyişle, ideoloji nosyonu tamamen ideolojik olan koşullarda doğdu: ideoloji, Terör Donemi[1] nin irrasyonel barbarlığına karşı rasyonel bir siyasete aitti. Eğer insanların gerçekten kendi kendilerini yönetmeleri

düşünülüyor ise, öncelikle insan doğasına ilişkin yasaların ele alınıp büyük bir sabır ve titizlikle incelenmesi gerekir. Tracy, bu iş için, “düşünce bilimi alanında bir Newton›a” gereksinim duyulduğunu iddia eder ve kendisi tabii ki, bu makamın açık adayıdır. Bütün bilimler fikirlere dayandığından, ideoloji bunların kraliçesi olarak teolojiyi kapı dışarı edecek ve aralarında bir birlik sağlayacaktı. En basit duyumsama işleminden tinin en yüksek aşamasına ilerleyerek, etik, siyaset ve iktisadı temelden yeniden inşa edecekti. Söz gelimi özel mülkiyet, geriye doğru izlendiğinde, “sen” ile “ben” arasındaki bir temel algısal karşıtlığa dayandığı saptanabilecek olan, “seninki” ile “benimki” arasındaki bir ayrım üstünde temellenir*

İhtilâlin hâlâ etkisini sürdürmekte olduğu günlerde Tracy’nin *Institut Nationale'mn* -Fransa’nın toplumsal yeniden yapılanmasının kuramsal kanadını oluşturmuş olan bilim adamı ve felsefecilerden oluşan bir elit grup- seçkin üyeleri arasına katıldığı görülür. Enstitü’nün Ahlâk ve Siyasal Bilimler bölümünde Duyum ve Fikir İncelemesi Dalı’nda çalışmış ve devlet hizmetinin *ecoles centrales’i* için kendine fikir bilimini temel alan yeni bir ulusal eğitim programı yaratmakla meşgul olmuştu. Napoleon, ilk başlarda enstitüden memnundu, fahri üyesi olmaktan gurur duyuyordu ve o da Tracy’i bir asker olarak Mısır seferine katılmaya davet etmişti (bunun kaşıkla verdiğini kepçeyle geri alan türden, hesaplanmış bir kompliman olması büyük olasılık, çünkü Tracy’nin âlimliği bırakıp asker olması pek de gelişme sayılamaz).

Fakat kısa bir süre sonra Tracy’nin talihi yaver gitmemeye başlar. Çünkü Napoleon, devrimci idealizm sözünde durmaz; ideologlar büyük bir hızla onun *bete noif* ı [en çok nefret ettiği kimse -ç.n.] haline gelir ve ideoloji kavramının kendisi ideolojik mücadele alanına girer. İdeoloji, artık, Bonapart otoritarizmine karşı siyasi liberalizm ve cumhuriyetçilik tarafındadır. Napoleon, enstitü üyelerini bilim adamı ve *âlim* statüsünden sekterler ve bozguncular statüsüne indiren küçültücü anlamda, “ideolog” terimini kendisinin icat ettiğini öne sürer. Tracy ve benzerlerini, “çalçene” ve hayalci olmakla suçlar; Napoleon*a göre bunlar, siyasi otoritenin temellerini sarsmak ve insanları teselli buldukları kurgulardan acımasızca yoksun bırakan, tehlikeli insanlardan oluşan bir grupturlar. “Siz ideologlar, bütün hayalleri yıkmaktasınız;

oysa halklar için mutluluk çağı neyse bireyler için yanılsamalar çağı odur”, şeklinde yakınır.[4] Çok geçmeden her taşın altında bir ideolog aramaya başlar; hatta Ruslar karşısında uğradığı bozgundan bile onları sorumlu tutar. *Institut Nationale'nin* Ahlâk ve Siyasal Bilimler Bölümü’nü 1802’de kapatır ve üyelerini bundan böyle tarih ve şiir sanatı öğretmekle görevlendirir. Bir yıl Önce Tracy, yeni dinsel reaksiyon ortamına karşı planlı bir meydan okuma edimi sayılabilecek olan *Projet d’elements d’ideologie'sim* yayımlamaya başlamıştır. Eserin başlığının devamı ise şöyledir: “â l’usage des ecoles centrales de la Republique” -bu eserin pratik, politik karakterinin ve daha sonraları Althusser'in “ideolojik devlet aygıtları” adını vereceği şeyler içindeki rolünün yeterince açık bir kanıtı. “İdeoloji”, Tracy'nın kendisinin de temel önemde bir görev üstlendiği, yaygın bir toplumsal yeniden yapılanma stratejisinin kuramsal ifadesinden başka bir şey değildir. İdeolojiyi *ecoles centrales* içinde tutmak için verdiği mücadele başarısız olmuştur ve bir disiplin olarak yerini askeri eğitim almıştır.

Napoleon, 1812’de Rusya bozgununun hemen arkasından ideologları suçladığı şu ünlü konuşmasını yapar:

Sevgili Fransa'mızın başına gelmiş bulunan bütün taühsizliklerin kaynağını ideologların öğretisinde -yasaları insan yüreğinin ve tarihteki ibret verici olayların bilgisine uyarlamak yerine yapmacık bir tarzda, ilk ilkeleri bulup ulusların yasama biçimini bu ilkeler temelinde düzenleme çabasında olan, boş laflarla dolu bu metafizikte-aramak gerekir.[5]

Napoleon’un bir hor görme ifadesi olarak, ideologları, tam da mücadele etmeye çabaladıkları metafizikçilerle bir tutması oldukça kaydadeğer bir ironidir. Yönelttiği suçlamada bir doğruluk payı olduğu kesinlikle doğrudur: Tracy ve arkadaşları, rasyonalist mezheplerine uygun olarak, toplumsal yaşamda fikirlere temel bir rol atfeder ve a priori ilkelerden bir siyaset çıkarsanabileceğini tasavvur ederler. Kavramları tinsel kendilikler olarak gören metafizik idealizme karşı savaşmış olsalar bile, fikirlerin diğer her şeyin üzerine kurulduğu temel olduğu inancında onunla bir-(eşmekteydiler. Fakat Napoleon’un öfkesi, bütün modern dönem boyunca yankı bulacak olan bir noktayı işaret etmektedir: siyasi pragmatistin, bir bütün olarak toplumsal oluşumu kuramsallaştırma cüreti gösteren radikal entelektüele karşı duyduğu tahammülsüzlük. Bu, günümüzde, söz gelimi -başka türlü

Napoleon adaylıklarından söz etmenin pek olası olmadığı- Stanley Fish ve Richard Rorty gibi neo-pragmatistler ile siyasi sol arasındaki çekişmedir, İdeologların toplumun “global” bir analizini yapmaya duydukları bağlılık onların devrimci siyaset anlayışlarından ayrı düşünülemez ve Bonaparte’ın bulanık “insan yüreği” lâflarıyla ters düşer. Bir başka deyişle, bu, hümanist ile toplumbilimci arasındaki -ilk örneklerinden birisi Roland Barthes’ın, “Sistem, ‘İnsan’m düşmanıdır” özdeyişi olan -ezeli düşmanlıktır. Napoleon’un, ideologları suçlamasının nedeni, onların ideolojinin baş düşmanı oluşları sayelerinde kendi diktatörlük yönetimini meşrulaştırmayı umduğu, dindarlığın ve duygusal yanılsamaların büyüsünü bozmayı tasarlamalarıdır.

Tracy, Napoleon’un hoşnutsuzluğuna rağmen *Elements'inin* ikinci cildi ve kısa bir süre de bir *Grammar* üzerinde çalışmayı sürdürür Tracy’nin dile yaklaşımı Napoleon’a göre aşın soyut ve analitiktir ve onu daha da sinirlendirir: Tracy, dilin kökeni ve işlevlerine ilişkin meseleleri ön planda tutmakta ısrar ederken, Napoleon dil araştırmalarının Fransız edebiyat klasiklerinin öğretilmesi yoluyla yürütülmesinden yanadır. Böylece, “kuramcı” ve “hümanist” bir kez daha, radikal ile gerici arasındaki siyasi karşıtlığı kodlayan, filolojik bir tartışmada kavgaya tutuşmuş olur. İmparatora karşı gizli bir suikast planlayanlar arasında olduğundan şüphelenilen Tracy, bir senatör olarak Napoleon’a karşı direnir ve hayatının çalışmasının iktisat bilimine ayırdığı son bölümünü de tamamlar. Marx gibi o da ekonomik çıkarların toplumsal yaşamın nihai belirleyicileri olduğuna inanmaktadır; fakat bu çıkarlarda kendi rasyonalist siyaset anlayışının temelini sarsma tehdidi getiren bir dirençliliğin varlığını saptar. Tembel zenginleri hiçbir işe yaramadıklarına ikna etmekte akıl bir işe yaramaz, diye yakınır (Tracy, şahsen Fransa’nın en büyük arazi sahiplerinden birisidir, ama vazifesi başında bulunmayıp arazilerini kiraya ver-m ektedir), *tlâmenîs'* in son cildi, bu nedenle, aşılması Marx*a kalacak olan bir maddi sınıra takılıp kalır ve dolayısıyla kitabın Sonuç bölümünde de bir düş kırıklığı havası hissedilir. Tracy, bakışlarını ekonomik alanda yoğunlaştırdığında, smıf toplumundaki toplumsal güdülenimlerin kökten “irrasyonelliği” ve düşüncenin bencil çıkarlarda kök salmışlığı ile yüz yüze gelmek zorunda kalmıştır. ideoloji kavramının daha sonraki, aşağılayıcı anlamına doğru kaymaya başladığı görülür. Ve Tracy’nın kendisi de aklın, duygu, karakter ve deneyimi daha fazla dikkate almak zorunda olduğunu itiraf eder. Eserini

tamamladıktan bir ay sonra da intihar etmeyi savunan bir makale kaleme alır.

Tracy, yaşamının sonlarına doğru, kendisine hayran olan müritlerinden Stendhal'ın satır satır hatmettiği, sevgi üstüne bir çalışma yayımlar. Eserde, genç kadınların evlenecekleri eşlerini seçmede tam anlamıyla özgür olmaları gerektiğinden söz eder; evlenmeyen anneleri ve cinsel özgürlüğü savunur (fakat, Tracy'nin bu öncü-feminizmi bazı sınırlamalar içerir: kadınlar tam bir eğitim görecek, ama onlara oy kullanma hakkı verilmeyecektir). Tracy, Thomas Jefferson tarafından Amerikan Felsefe Cemiyeti üyeliğine seçilince, Birleşik Devletlerdi "dünyanın umudu ve örnek alınacak ülkesi" ilan edecek ölçüde yanılgıya düşer. 1830 Fransız devrimi, neredeyse kapının önünde patlak verdiğinde, artık iyice yaşlanmış olan Tracy, güçlükle yürüyerek evden çıkar ve barikatların arkasında yerini alır.

Marx, Destutt de Tracy[7]i, *Alman İdeolojisi* ve *Kapital*'de eleştirmesine ve özellikle İkincisinde ona, "soğukkanlı bir burjuva kuramcısı" demesine rağmen, sıradan iktisatçılar arasında bir ışık olarak betimler. Emmet Kennedy, Tracy üstüne yaptığı mükemmel araştırmasında çarpıcı bir yorum getirir: Marx, büyük bir olasılıkla, Tracy'nin ideoloji üzerine yapmış olduğu bilimsel incelemelerinden, yalnızca ekonomi ilmine ayrılmış olan cildi okumuştur ve burjuva ekonomi politiğine ilişkin bu yapıtın genel bir ideoloji biliminin bir parçası olarak çıkmış olması Marx'ın zihninde bu ikisi arasındaki bağlantıyı pekiştirmiş olabilir. Bir başka deyişle, Marx[5]ın, ideolojiyi salt soyut fikirler olarak görmekten

vazgeçip siyasal bir apoloji olarak değerlendirmesine yardımcı *%*

olmuş olabilir. Dolayısıyla, ideoloji kavramının doğuşu, yalnızca, düşünce tarihine eklenen yeni bir halka değildir. Tam tersine, devrimci mücadele ile çok yakın ilişkisi vardır ve ilk andan itibaren sınıf savaşının kuramsal silahı olmuştur. Tarih sahnesine çıkışı ideolojik devlet aygıtlarının maddi pratiklerinden ayrı düşünülemez ve bir nosyon olarak bizzat kendisi çatışan ideolojik çıkarlara sahne olur. Fakat, ideoloji insan bilincinin kaynaklarını incelemeye kalkışıyorsa, bu işlemi gerçekleştiren bilinç hakkında ne söyleyebiliriz? Bu belirli akıl biçimi, düşüncenin maddi temellerine ilişkin

olarak ileri sürdüğü önermelerden niçin bağışık olsun? ideoloji kavramının tamamı belki de Destutt de Tracy adlı bir Fransız *philosophe*'un zihninde beliren, sırf biyolojik olarak belirlenmiş ve nesnel geçerliliği bundan daha fazla olmayan bir reflekstir. Akıl, bütün gerçekliği tarayabilecek güçte görünür; acaba kendisini de tarayabilir mi? Yoksa, kendi inceleme alanının dışına düşen tek şey mi olmak zorundadır? Fikirler bilimi kendisine aşkın bir statü tahsis ediyor gibi görünüyor; oysa kendi öğretisi tam da bu tür bir iddiayı sorgular. Böylece Hegel *Tinin Fe-nomenolojisi'ndG* aklı, rutin duyu-verilerimizdeki mütevazı filiz-lenişinden Mutlak'a yönelik haşmetli ilerleyişine kadar, her yönüyle izleyecek ve onu kendi üzerine katlanmaya sevkedecektir.

Napoleon*un ideologlara yöneltliği eleştirinin özü, aşın rasyonalizmde irrasyonel bir şeyler bulunduğudur. Onun gözünde bu düşünürler, aklın yasalarını araştırmak için çıktıkları yolculukta hızla, kendi kapalı sistemleri içinde, ıssız bir adaya düşmüş gibi, yalnız kaldıkları ve pratik gerçeklikten psikozlu bir kimse kadar uzak düştükleri bir noktaya sürüklenmektedirler. Böylcce, ideoloji terimi, yavaş yavaş kuşkucu bilimsel materyalizme karşılık gelme durumundan çıkarak, soyut, bağlantısız fikirlerden oluşan bir âlemi anlamlandım olmaya başlar. Ve daha sonraları, Marx ve Engels tarafından devralınacak olan da sözcüğün bu anlamıdır.

Kari Marx'ın ideoloji kuramı, muhtemelen en uygun şekilde, *Ekonomik ve Felsefi Elyazmalarf* nda (1844) ve başka yerlerde geliştirdiği daha genel yabancılaşma kuramının bir parçası olarak görülebilir.[6] Marx, bazı toplumsal koşullarda insani güç, ürün ve süreçlerin beşeri öznenin kontrolünden çıktığını ve sanki özerk bir varoluşu varmış gibi görünmeye başladığını öne sürer. Bu şekilde kendi faaliyetlerinden uzaklaşan bu fenomenler daha sonra onlar üzerinde, despotik bir iktidar uygulamaya başlarlar; böylece insanlar aslında kendi etkinliklerinin ürünü olan şeylere, sanki bunlar yabancı bir güç imiş gibi teslim olurlar. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı "şeyleşme" kavramı ile yakından bağlantılıdır -çünkü toplumsal fenomenler insani tasarıların bir sonucu olarak görülebilir olmaktan çıktığında, maddi şeyler olarak algılanmaları ve böylece de varoluşlarının kaçınılmaz kabul edilmesi anlaşılabilir bir durumdur.

Marx ve Engelsen, *Alman İdeolojisi'nte* (1846) cisimleşen ideoloji kuramı bu genel, yabancılaşma ve tersine dönme mantığı ile ilişkilidir. Eğer insani güç ve kurumlar bu işlemden geçebiliyor ise bilincin kendisi de geçebilin Bilinç, aslında toplumsal pratiğe bağlıdır; fakat Marx ve Engels'in ele aldıkları Alman İdealist felsefeciler, bilinci bu etkinliklerden ayırmış, bir kendinde-şey olarak fetişize etmiş ve böylece, bir tersine döndürme işlemiyle, tarihsel yaşamın gerçek kaynağı ve temeli olarak yanlış yorumlanmasına yol açmışlardır. Fikirlerin özerk kendiler olarak kavranılması, onların tarihsizleştirilmesine ve doğal-laştırılmasına hizmet eder. Ve genç Marx'a göre ideolojilerin sırrı budur:

İnsanlar, kendi anlayışlarının, fikirlerinin vs. üreticisidir -kendi üretim güçlerinin ve bu güçlere karşılık gelen ilişkinin, en yüksek biçimlerine kadar, belirli bir gelişme düzeyi ile koşullanmış olan gerçek, etkin insanlar. Bilinç, hiçbir zaman, bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz ve insanın varoluşu onun fiili yaşam-sürecidir. Eğer her ideolojide insan ve onun içinde bulunduğu koşullar, bir *camera obs-**curadâ*** olduğu gibi tepetaklak görünüyor ise, tıpkı nesnelerin retinada ters çevrilmesinin insanın fıziki-yaşam sürecinden kaynaklanıyor olması gibi, bu fenomen de insanın tarihsel-yaşam sürecinden kaynaklanmaktadır.

Gökten yere inen Alman felsefesinin tam tersine, biz burada yerden göğe yükseliyoruz. Yani, biz, elle tutulur canlı insana ulaşmak için, ne insanın söylediği, düşündüğü, tasarladığı şeylerden, ne de anlatılan, düşünülen, tasavvur edilen, tasarlanan insandan yola çıkıyoruz. Biz, gerçek, etkin insandan hareket ediyoruz ve onun gerçek yaşam sürecini temel alıp, bu yaşam sürecinin ideolojik yansıma ve yankılarının gelişimini bu temele dayanarak gözler önüne seriyoruz... Yaşam, bilinç tarafından değil, bilinç yaşam tarafından belirlenir.[7]

Burada, Aydınlanma filozoflarına göre bir ilerleme sağlanmış olduğu açıktır. Bu düşünürlere göre, "ideoloji", aklın aydınlatıcı ışığının öniinü tıkayan, tutku, önyargı ve kirli çıkarların yol açtığı hataları defetmeye yardımcı olacaktı. Bu düşünce biçimi, olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmine ve *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* (1895) adlı eserinde ideolojiyi, gerçek şeylere ilişkin bilgimize peşin hükümlerin karışmasına izin verme olarak gören Emile Durkheim'a geçer. Sosyoloji bir "olgu

bilimindir ve buna uygun olarak bilim adamı da, hakkıyla tarafsız bir bakış açısına ulaşmak için, sıradan insanlarda görülen önyargı ve yanlış anlamalardan kurtulmuş olmalıdır. Bu ideolojik alışkanlıklar ve eğilimler, Durkheim için olduğu kadar daha sonra gelen Fransız felsefeci Gaston Bachelard için de zihne içkindir. Ve bu pozitivist toplumsal düşünce akımı, Aydmlanmacı atalarına uygun olarak, bizleri *psikolojik* bir ideoloji kuramına götürür. Marx ve Engels ise, tam tersine, bu tür yanlış bilincin tarihsel nedenlerine ve işlevlerine bakar ve böylece şu an tarihi gelişimini izlemekte olduğumuz terimin modem dönemdeki başlıca anlamının resmi açılışını yapmış olurlar. Marx ve Engels, bu görüşe, *Hıristiyanlığın Özü* (1841) adlı yapıtında insanlığın fiili yaşam koşullarında dini yanılsamaların kökenini sorgulayan, ama bunu tarihsizleştirici bir tarzda yapan Ludwig Feuerbach'ın ayak izleri daha silinmeden ulaşırlar. Fakat aslında Marx ve Engels, bilincin toplumsal olarak belirlendiğini fark eden ilk düşünürler değildir; Rousseau, Mon-tesquieu ve Condorcet, bu görüşe daha önce farklı yollardan ulaşmış olan düşünürlerdir.

Eğer tarihsel yaşamın gerçek kaynağı fikirler ise, yanlış fikirleri atıp yerine doğru olanları yerleştirme mücadelesi vererek toplumun değiştirilebileceğini tasavvur etmek olanaklı demektir; işte bu, Marx ve Engels'in reddettiği rasyonalizm-idealizm birleşimidir. Onlara göre, toplumsal yanılsamaların kökleri gerçek çelişkilerde yatar ve bu nedenle birincisi, ancak İkincisine!dönüştürmeye yönelik pratik etkinlik ile ortadan kaldırılabilir. Dolayısıyla, metaryalist bir ideoloji kuramı devrimci bir siyasetten ayrı düşünülemez. Ne var ki bu, bir paradoks içerir. İdeoloji eleştirisi, hem bazı bilinç biçimlerinin yanlış olduğunu hem de bu yanlışlığın bir şekilde belirli bir toplumsal düzen için zorunlu ve yapısal olduğunu iddia eder. Fikirlerin yanlışlığı, diyebiliriz ki, bütün bir maddi durumun "doğruluğu"nun bir parçasıdır. Fakat bu yanlışlığı teşhis eden bir kuram, bir kuram olarak üstesinden gelme gücünden yoksun olduğu bir durumu açığa vurarak, kendi bindiği dalı bir vuruşta kesmiş olur. Bir başka deyişle ideoloji eleştirisi eşzamanlı olarak ideoloji eleştirisinin eleştirisidir. Ayrıca, ideoloji eleştirisi, yanlış olanın yerine doğru bir şeyler koyma niyetinde de değildir. Bu eleştiri, bir anlamda, rasyonalist veya Aydınlanmacı yapıdan kalma bir şeyler barındırır: hakikat, ya da kuram, yanlış anlayışlara ışık tutacaktın Ama aynı zamanda, bir doğru anlayışlar kümesi değil de, yalnızca, doğru veya yanlış, bütün fikirlerin pratik

toplumsal etkinlikte ve özellikle de bu etkinliğin doğurduğu çelişkilerde temellendiği tezini sunduğu ölçüde anti-rasyonalisttir.

Bu durum kaçınılmaz olarak birçok soruna yol açar. Bu, doğru fikirler pratik toplumsal etkinliğe sadık olan fikirlerdir, anlamına mı gelmekte? Yoksa, onların doğruluğu veya yanlışlığı bundan bağımsız olarak soruşturulabilir mi? Burjuva toplumunun yanılsamaları bir anlamda kendi pratikleri açısından fiili olarak doğru değil midir? Eğer bunlar, bu pratiklerin neden olduğu çelişkilerin rasyonalize edilmesi ise, bu yanlış kavrayışlar aslında "gerçek yaşam-süreci"nden özerk kalarak değil, bizzat onun içinde filizlenmiyor mu? Ya da, sorun, onların özerkliğinin kendisinin toplumsal olarak belirleniyor olması mı? Bu özerklik yalnızca *görünüşte* mi -insani öznelerin bir yanlış algılaması mı- yoksa gerçek mi? Doğru fikirler, fiili etkinliklere değil, "doğru" etkinliklere karşılık gelenler midir? Ve bir yorumun aksine, bir *etkinliğin* doğru veya yanlış olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir?

Alman İdeolojisi'nden yapılan alıntıdaki formülasyonlarla ilgili bir yığın güçlük söz konusudur. Öncelikle, "yansımalar" ve "yankılar" sözcükleri fena halde mekanik materyalizm kokmakta, insani hayvanı ayırt eden şey, bir anlam dünyasında hareket etmesidir ve bu anlamlar onun kendine özgü etkinliklerinin oluşturucusudur, onlardan sonra gelen bir şey değil. Fikirler toplumsal pratiklerimizin bir yan ürünü değil, onlara içseldir. Mara'ın başka bir yerde kabul ettiği gibi, insani varoluş, amaçlı veya "tasarlanmış" bir varoluştur. Ve insani varoluş, pratik yaşamımızın iç gramerini oluşturan bu amaçlı kavrayışlar olmaksızın yalnızca fiziksel bir hareket olur. "Praksis", Marksist gelenek tarafından, eylem ve anlamın bu aynştırılamazlığını vurgulamak amacıyla oldukça sık kullanılan bir terimdir. Marx ve Engels, genelde, bunun yeterince farkındadır; fakat, idealistleri mağlup etme hevesiyle bu noktada bunları basit bir şekilde tersine çevirme riskiyle karşı karşıya kalırlar; "bilinç" ile "pratik etkinlik" arasındaki keskin ikiliği alıkoyup yalnızca bunlar arasındaki nedensel ilişkiyi tersine çevirirler. Büyük bir hırsla saldırdıkları Genç Hegelciler, fikirleri maddi yaşamın özü sayarken Marx ve Engels, bu zıtlığı başaşağı çevirirler. Fakat bu antitez her defasında kısmen yapıçözüme uğ~ ratılabilir, çünkü "bilinç", deyim yerindeyse, eşitliğin her iki tarafına da sirayet eder. O olmadan kesinlikle, herhangi bir "gerçek yaşam-süreci" olamaz.

Sorun, “bilinç” teriminin burada iki ayrı hizmeti görmeye zorlanmasından doğuyor olabilir. Bilinç genel olarak “zihinsel yaşam” anlamına gelebilir, ya da daha özelde, Marx›ın daha sonraları iktisadi “altyapımın karşıtı olarak “üstyapı” adını verdiği şeye atfettiği türden belirli tarihsel (dini, kanuni, siyasi vb.) inanç sistemlerini ima ediyor olabilir. Bilinç, bu ikinci anlamda, iyi eklemlenmiş öğreti yapıları olarak alınacak olur ise, “pratik etkinlik” ile olan zıthğı daha anlaşılır bir şey olur. Bu tür üstyapıların aslında kendi pratik, üretici “altyapılarından uzaklaştığı ve bu uzaklaşmanın nedenlerinin tam da söz konusu maddi etkinliğin doğası ile ilişkili olduğu, Marksist savın bir parçasıdır.

Fakat durum sırf bundan ibaret değildir; çünkü, bütün yabancılaşmış karakterlerine rağmen, bu ideolojik söylemler gerçek-yaşam pratiklerimizi hâlâ güçlü bir biçimde koşullandırmaktadır. Siyasi, dini, cinsel ve diğer ideolojik kalıplar, yalnız altyapının kâbusu ya da bir kenara savrulacak atıkları falan değil, maddi koşullarımızı “yaşama” biçimimizin birer parçası olan şeylerdir. Fakat, bilinci geniş anlamıyla alacak olur isek sav daha da zayıflayacaktır, çünkü bu tür bir bilinç olmadığında ayırt edici insani etkinlik diye bir şey kalmaz. Fabrika emeği, bir maddi pratikler kümesi, artı buna ilişkin bir nosyonlar kümesi demek değildir; fabrika emeği diye bir şeyden bahsedebilmek için belirli cisimleşmiş niyet, anlam vc yorumların var olması gerekir.

Demek ki, *Alman İdeolojisi'nin* iç içe geçirdiği iki farklı savı birbirinden ayırmak zorundayız. Bir taraftan, fikirleri ile maddi etkinliğin, bunlardan ilkini tecrit etme ve üstün tutma yönündeki idealist eğilimin tersine, aynştırılamaz ölçüde birbirine bağlı olduğu yönünde genel materyalist bir tez ileri sürülmekte; diğer taraftan ise, tarihsel açıdan özgül bazı bilinç biçimlerinin üretim et~ kinliğinden uzaklaşarak ayrı bir şey haline geldiği ve bunların en iyi biçimde söz konusu üretim etkinliğinin devamını sağlamadaki işlevsel rolleri bakımından açıklanabileceğine dair bir *tarihsel* materyalist argüman yürütülmekte* Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi'* nde bazen, “insanların fiili olarak yaptıklarını” bir tür “altyapı”, bunlara ilişkin fikirlerini de bir tür “üstyapı” sayarak, yukarıdaki ikinci savı hiç de caiz olmayan bir şekilde birinci savın içine sokmaya çalışır gibidirler. Oysa tavada yumurta kızartma edimim ile buna ilişkin düşüncelerim arasındaki ilişki, kapitalist toplumun iktisadi etkinlikleri ile parlamenter demokrasi

retoriği arasındaki ilişki ile aynı değildir. Ayrıca, düşünme, yazma ve hayal etmenin, şüphesiz, bir hendek kazma, ya da bir askeri cuntayı devirme kadar “gerçek yaşam-süreci”nin bir parçası olduğu da söylenebilir» Ve “gerçek yaşam-sürcci” deyimi, bu anlamıyla Marx ve Engels’in metninde güçsüzleştirici ölçüde dar olmasının yanı sıra, “duyumsal pratiğin” tamamını aynm gözetmeksizin kapsadığı için işe yaramayacak ölçüde şekilden yoksundur»

Marx ve Engels, yapıtlarının bir yerinde, “kavramların, fikirlerin ve bilincin üretiminin başlangıçta insanların maddi et-

113

RİÖN/İdeıւJojj kinliği vc maddi etkileşimi, gerçek yaşamın dili ile doğrudan doğruya iç içe olduğunu” vurgularken, “bilincin” iki anlamı arasındaki bu ayrımdan kronolojik bir farklılık çıkarır gibidirler.[8] Bunu söylerken akıllarında olan şey, kafa ve kol emeği arasındaki önemli tarihsel bölünme olayıdır. İktisadi fazla, “profesyonel” düşünürlerden oluşabilir azınlığa bir kez çalışma zorunluluğundan kurtulma olanağı sağladı mı, bilincin, kendisinin aslında maddi gerçeklikten bağımsız olduğunu söyleyerek “Övünmesi” olası hale gelir. “Bu andan itibaren”, diyor, Marx ve Engels, “bilinç, kendini dünyadan özgür kılma ve “saf’ kuram, ilâhiyat, felsefe, etik vb. oluşturmaya girişme konumundadır/*[9] Bu nedenledir ki, epistemolojik savlardan biri kafa ile kol emeği arasındaki bölünmeden önce yaşamış olan toplumlara, diğer sav ise bunu izleyen diğer bütün tarih kesimine uygunmuş gibi görünür. Kuşkusuz anlatmak istedikleri şey bu olamaz: rahip ve felsefecilerin “pratik” bilinci maddi etkinlikleri ile, ürettikleri kuramsal öğretiler bu etkinliklerden bir şekilde uzak dursalar bile, “doğrudan iç içe” olmaya devam edecektir. Fakat burada önemli olan nokta, söz konusu metinde incelenen fikirler ile toplumsal gerçeklik arasındaki bölünmenin, deyim yerindeyse, toplumsal gerçekliğin kendisine içsel, özgül tarihsel koşullarda ortaya çıkan bir bozulma olmasıdır. Fikirlerin toplumsal yaşamın özü olduğuna inanmak bir yanılsama olabilir; fakat fikirlerin toplumsal yaşamdan görece özerk olduklarına inanmak bir yanılsama değildir; çünkü bunun kendisi belirli toplumsal belirlenimleri olan maddi bir olgudur. Ve bu durum bir kez kabul edildiğinde, bizlere, ön* ceki ideolojik hatanın gerçek maddi temellerini gösterebilir. Fikirlerin, belki

de bir avuç entelektüel kibrinden dolayı, toplumsal varoluştan bağımsız, kendi başlarına dolaşmakta oldukları doğru değildir; tam tersine, fikirlerin, maddi yaşam-sürecine olan bu "dışsallığı"nın kendisi söz konusu sürece *içseldir.*

Alman İdeolojisi hem bilincin aslında her zaman "pratik" bilinç olduğunu, bu yüzden onu başka gözle görmenin idealist bir yanılsama sayılacağını *hem de* fikirlerin maddi varoluşa göre ta-mamiyle ikincil oldukları görüşünü savunuyor gibidir* Bu nedenle, bilinci, eylemden ayrıştırılamaz görme ile onu ayrılabilir ve "ikinci derecede" kabul etme arasında ikili oynayacak bir tür imgeleme gereksinim duyulur. Ve bu da "yansımalar", "yankılar" ve "yüceltmelerden bahseden bir dilde bulunur. Tıpkı aynadaki imgemin bir anlamda ben olması gibi, bir yansıma da bir anlamda, yansıttığı şeyin bir parçasıdır ve aynı zamanda bir ikinci, "ikinci en iyi" fenomendir. Marx ve Engels[7]in bilinci *niçin* bu ikinci-el statüye indirmek istediği sanınm yetcrince açık; çünkü, yaptığımıza ilişkin ne düşündüğümüz, ne yaptığımızın fiili oluşturucusu ise, kavrayışlarımız pratiğimize içsel ise, bu durumda yanlış bilince yer kalır mı? George Bush'a, ne yaptığını düşündüğünü sormak, onun ileri kapitalizm içindeki rolünün doyurucu bir açıklamasına ulaşmak için yeterli midir? Marx ve Engels, insani faillerin çoğu kez sağlam tarihsel gerekçelerle kendi eylemlerinin anlamına ilişkin kendi kendilerini aldattıklarının tamamen farkındadırlar. Kendi davranışımın anlamına her zaman en iyi ben ulaşırım diye bir ayrıcalığım yoktur; bazen siz bana benim getirebileceğim açıklamadan çok daha ikna edici bir açıklama sunabilirsiniz. Fakat bundan, anlamlardan tamamen bağımsız "yaptığımız şey" adı verilen bir şey vardır, sonucu çıkmaz. Bir eylemin insani pratik olabilmesi için bir anlam canlandırması gerekir; fakat onun genel anlamı kendi failinin ona atfettiği anlam olmak zorunda değildir» Marx ve Engels, "insanlardın söylediği, düşündüğü ve kavradığı şeylerden değil de, "gerçek, etkin insan"dan yola çıkmaktan söz ederken, yorumsuz herhangi bir "gerçek yaşam-süreci" olamayacağını kavrayamayan bir saf duyumsal ampirizme doğru tehlikeli bir şekilde yelken açmaktalar. "Gerçek" koşulları daha iyi inceleyebilmek için bu anlam alanını, "askıya alma" girişimi, kan dolaşımım daha iyi inceleyebilmek için tedavi görmekte olan hastayı öldürmeye benzer. Raymond ^illiams'ın belirttiği gibi, bu "nesnelci fantezi", gerçek yaşam koşullarının "tarihsel kayıtlardan ve dilden bağımsız olarak

bilinebileceğini" farzeder. Williams, "*önce* maddi toplumsal yaşam ve daha sonra belli, bir zamansal ve mekânsal uzaklıktan bilinç ve 'onun' ürünleri gelir" görüşünün doğru olmadığını ileri sürer; "...bilinç ve onun ürünleri, değişebilen biçimlerde de olsa, her zaman maddi toplumsal sürecin kendisinin bir parçasıdır,"[10] Marx ve Engels'in sert ve küçümseyici bir tavırla salt "fikirlerdin karşısına koydukları "gerçek", "duyumsar*, "fiili" "pratik" gibi terimler üzerinde ısrarla duruşları, kötü gününde bir F, R. Leavis'i andırmalarına yol açar. Üzerinde tartıştıktan şey insanlar olduğu sürece yorumu göz ardı edemezler. Çünkü, her ne kadar ampirist bir tarzda, "gerçek insan"dan yola çıkma dışında bir öncülleri olmadığını iddia etseler de, kuşkusuz gerçek saydıkları şeyin kuramsal varsayımlardan hiçbir biçimde muaf olmadığı yeterince açıktır. Bu anlamda, "gerçek yaşam süreci" de bilinçle, analistlerin kendilerinin bilinciyle bağıntılıdır.

Fakat yine de, bu bilinç tanımına hükmeden "ters çevirme" eğretilemesine daha yakından bakmamız gerekmekte. Her şeyden önce kaydetmek gerekir ki bir kutupsallığı ters çevirmek, onu zorunlu olarak dönüştürmek demek değildir, İdealizmi mekanik materyalizm yönünde baş aşağı etmekle, gerçekliği düşüncenin değil de düşünceyi gerçekliğin bir fonksiyonu yapmakla, pek bir şey kazanılmaz. Bu hareket, ters yüz edeyim derken ironik bir biçimde idealizmi taklit eder: çünkü bir "yansımaya" veya "yüceltmeye" indirgenmiş olan bir düşünce gerçeklikten kopartılmış bir düşünce kadar "gayri-maddi"dir. Hegelciler'in, hayatı tersinden gördüklerini ima eden ünlü *camera obscura* imgesi manidardır. Söz konusu imge, *camera obscura*'yı, birçok benzeri gibi, pozitif bilimsel düşüncenin bir prototipi olarak görmüş olan, ampirist felsefenin babası John Locke'a kadar geriye giden bir tarihe sahiptin Bu yüzden W. J. T. Mitcheirın da işaret ettiği gibi, aynı aracın Marx tarafından yanılsama modeli olarak kullanılmış olması iro-niktir J[1] Ama yine de eğretilemenin arkasında yatan ampirist geçmiş Marx'ın kullanımında korunmaktadır: insan zihni tıpkı bir fotoğraf makinesi gibi dış dünyadaki nesneleri edilgen bir şekilde kaydetmektedir. Fotoğraf makinesinin yalan söyleyemeyeceği varsayıldığında, çarpıtma ancak söz konusu imgeye önceden yapısal bir müdahalede bulunulmasıyla ortaya *çıkabilir.* Bu makinenin operatörü olmadığından, bu modelde ideolojiden, örneğin bir foto muhabirinin fotoğraf makinesi konusunda söyleyebileceği gibi, toplumsal gerçekliği çarpıtan, yeniden düzenleyen, yanlış yorumlayan bir şey olarak söz

edemeyiz. Dolayısıyla bu eğretilemenin, idealizmin gerçekte bir tür ters çevrilmiş ampirizm olduğunu ima ettiği söylenebilir. Fikirleri gerçeklikten türetmek yerine gerçekliği fikirlerden türetir. Fakat bu kesinlikle felsefi idealizmin, kısmen söz konusu imge tarafından belirlenmiş bir karikatürüdür. Marx ve Engels'in saldırılarına hedef olan düşünürler hiç de baş aşağı duran ampirisller veya alabora olmuş mekanik materyalistler değildir; tam tersine, onların kuramlarının Marksizm'in kendisi için en değerli yönlerinden birisi insan bilincini etkin, dinamik bir güç olarak görmeleridir. Lenin ve Lukâcs'a kadar farklı Marksist düşünürlerin daha sonraları bu fikri devrimci amaçlara uyarladıkları görülür; oysa *camera obscura* modeli gerçekten bu tür amaçlara uygun değildir. Hiç de masum olmayan bu figür idealizmi, onu sadece kendisinin karşıtı olarak tanımlayarak, kendi ampirist kalıplan içine girmeye zorlar.

Bu kör nokta, metindeki genel ideoloji kuramı üzerinde zayıflatıcı etkilerde bulunur. Bu anlayışa göre ideolojinin nasıl olup da herhangi bir anlamda, insani öznelerin deneyimlerini özgül bir toplumsal düzenin isterlerine uygun olarak düzenleyen etkin bir toplumsal güç olabileceğini kavramak gerçekten çok zor. Aksine ideoloji burada hemen hemen tamamiyle olumsuz sonuçlar doğurur gibi görünüyor: ideoloji yalnızca, söz konusu düzeni, içinde yaşayanları aksi takdirde gözle görülür hale gelecek adaletsizlik ve eşitsizliklerden *uzaklaştırarak* idame ettiren bir kâbus olabilir. Burada ideoloji esas olarak *öte dünya işlerine dalmadır:* insanların içinde yaşadıkları toplumsal koşulların katı gerçekliğini görmelerini engelleyen, gerçek çelişkilerin hayali bir çözümü. İşlevi, insanları günlük işlerine ilişkin belirli inanç ve değer söylemleri ile donatmaktan çok, günlük alanın tamamını, kurgusal, metafizik bir dünya ile karşılaştırarak lekelemeye çalışmaktır. Sanki, ideoloji, örneğin, işçi sınıfına bir dizi disipline edici teknikle tutumluluk, dürüstlük, çalışkanlık erdemleri aşılamakla özel olarak ilgili değilmiş de, sadece çalışma âleminin semavi krallıkla veya Mutlak Tin ile kıyaslandığında aslında büyük öneme sahip olduğunu inkâr ediyormuş gibidir. Herhangi bir rejimin, bu kadar genel ve olumsuz bir ideoloji aracılığıyla kendini yeniden üretip îiretemeyeceği tabii ki sorgulanabilir bir şeydir.

W. J. T. Mitchell, *camera obscura* figürünün insani özneler ile onların toplumsal ortamları arasında saf, dolayımsız bir ilişki olduğu varsayımını

içerdiğini ve bu noktanın metnin başka yerlerinde bir toplumsal ürün olarak bilinç hakkında söylenilen şeylere ters düştüğünü belirtir.[10] Aslında, Mitchell'ın da fark ettiği gibi, duyumsal dünyanın doğrudan doğruya bilince açık olduğu varsayımı, *Alman İdeolojisi**nin yazarlarının başka bir yerde, Fe-uerbach üzerine kaleme aldıkları yapıtlarında eleştirdikleri şeyin bir parçasıdır. Bir başka anlatımla, Marx ve Engels, saf, duyumsal bir ampirizmin karşısına bilginin toplumsal olarak inşa edilmiş doğası öğretisini; idealizmin gerçekliğin söylemsel olarak do-layımlanan bir doğası olduğuna ilişkin ısrarının karşısına da saf, duyumsal bir ampirizm yerleştirmek eğilimindedirler. Bir düzeyde, fikirleri duyusal yaşama indirgeyerek -bu yaşam her ne kadar artık açıkça, pratik, toplumsal ve üretici bir şey olarak tanımlanıyor ise de- Aydınlanma "ideolojisinin dönüştürülmüş bir biçimini devam ettirmektedirler. Bir başka düzeyde, tamamen zıt bir siyasi perspektifden, Napoleon'un bir fantastik idealizm anlamında "ideoloji"yi pragmatik yönden acımasızca aşağılayışını paylaşırlar.

*Alman İdeolojisi*nv* göre, ideolojik bilinç *ters çevirme* ve *yerinden çıkarmadan* ibaret bir çifte hareket içeriyor gibi görünür. Toplumsal yaşamda fikirlere öncelik tanınmakta ve eşzamanlı olarak fikirler bu yaşamdan kopartılmaktadır. Bu ikili işleyişin mantığı gayet kolaylıkla izlenebilir: fikirleri tarihin kökeni saymak onların toplumsal belirleyicilerini inkâr etmek ve böylece onları tarihten koparmak demektir. Fakat, açık olmayan şey, bu tür bir tersine çevirmenin her zaman söz edilen türden bir *yerinden çıkarmaya* yol açmak zorunda olup olmadığıdır, Birilerinin bilincin, maddi yaşamın temeli olduğuna inanmaksızın, maddi yaşamdan bağımsız olduğunu savunabilmesi olanaklıdır. Aynı Ölçüde, zihnin, maddi yaşamdan kopuk olduğunu iddia etmeksizin, bütün gerçekliğin özü olduğunu ileri süren bililerini de tasavvur etmek mümkündür. Aslında İkincisinin Hegel'in yaklaşımı olduğu söylenebilin İdeoloji özünde fikirleri toplumsal olarak belirleniyor görmekten mi, yoksa onların bağımsız olduklarını düşünmekten mi ibarettir? De Tracy gibi bir ideoloğun, İkincisini değil, birincisini savunacağı söylenebilir. Manc'ın kendisi, Fransız idologların, insan bilincini tarihsizleştirdikleri ve ona belirleyici bir toplumsal rol atfettikleri için idealist olduklarım düşünmüştür; ne var ki, fikirlerin gökten düştüğüne inanma anlamında idealist olmadıkları açıktır. Bir başka deyişle, sorun, bu ideoloji modelinin tam bir yanlış bilinç

paradigması olarak ne ölçüde ge-nelleştirilebileceğine ilişkindir. Marx ve Engels, kuşkusuz, yeni-Hegelci idealizmin özel bir kolu olan *Alman ideolojisi'* ni incelemektedirler, ama formülasyonlannda çoğu kez genelleştirici bir ton hissedilir. Aslında “bu çalışmanın yayımlanmamış pasajlarından birisinde- Alman düşünür için doğru olanların diğer uluslar için de doğru olduğu vurgulanır. Marx ve Engels’in başka ruh hallerindeyken gayet iyi bildikleri gibi, buna verilebilecek bariz yanıt, her ideolojinin idealist olmadığıdır, Marx, Hobbes, Condillac ve Bentham’ı kesinlikle safkan ideologlar olarak görür, ama her üçü de bir anlamda materyalisttir. Onlara, bu suçlama ancak idealizm geniş anlamıyla *tarihsizleştirme* ya da değişmez bir insan özü varsayma anlamıyla alındığında yöneltilebilir. Fakat, tarihsizleştirme, idealist olmakla eşanlamlı değildir; söz gelimi Hegel’inki gibi bir idealizm, tamamen tarihseldir

Bazı fikirlerin, maddi gerçeklikte sağlam bir kökleri olduğu halde yine de ideolojik olmaları olanaklı değil midir? Fikirler, ideolojik statü kazanabilmek için boş yanılsamalar mı olmak *zorunda?* Marx ve Engels, elbette ki her eski soyut fikrin ideolojik olduğunu düşünmüyorlardı: matematiksel kavramlar genellikle böyle değildir. Fakat düşüncenin pratik varoluştan, itiraza açık siyasi amaçlara hizmet edecek biçimde kopartılmışlığı, onlar için, ideoloji nosyonunun belirleyicisi gibi görünüyor* Öyle ise, her şeyin yeniden yoluna girmesi için yapmamız gereken tek şeyin fikirleri ve gerçekliği yeniden bir araya getirmek olduğuna inanma yönünde güçlü bir eğilim var demektir. Marx ve Engels*in savlan hiç şüphe yok ki bu değil: yanlış bilincin üstesinden gelmek için sadece muğlak fikirleri yitirmiş oldukları toplumsal kökenleriyle yeniden birleştirmek değil, yanlış bilinci doğuran toplumsal çelişkileri ortadan kaldırmak gerekir» Zaman zaman, bazı biraz fazla “vülger” Marksistler tarafından, fikirlerin toplumsal pratik ile tam örtüştüklerinde sağlam olduklarının ileri sürüldüğü görülür. Buna yapılabilecek bir itiraz, bir Edmund Burke’nin bunu hiçbir şekilde itiraz edilebilir bulmayacak olmasıdır. Bütün bir muhafazakâr düşünce silsilesi, kavramsal düşünce ile yaşanan deneyimin birbirinin içine “organik” olarak nüfuz etmesine dayanmış, salt spekülatif nosyonlardan en az Marx ve Engels kadar rahatsız olmuştur. Bu durumda, ideolojinin, özgül işlev ve etkileri olan belirli türden fikirler değil, ama sadece her nasılsa duyumsal gerçeklikten kopmuş fikirler olduğu düşünülebilir.

Alman İdeolojisi'mn ünlü beyanatıyla, “Egemen sınıfın fikirleri, tarihin her döneminde egemen olan fikirler olmuştur; yani, toplumdaki egemen *maddi* güç olan sınıf, aynı zamanda toplumun egemen *entelektüel* gücüdür/’[11] Maddi üretime hâkim olan, zihinsel üretimi de kontrol eder. Fakat ideolojinin bu *siyasi* modeli, daha epistemolojik, kendi toplumsal kökenini unutmuş düşünce olarak ideoloji kavramıyla tam olarak örtüşmez. Peki bu durumda fikirleri ideolojik yapan şey nedir? Toplumsal bağlarını koparmış olmaları mı, yoksa egemen sınıfın silahı olmaları mı? Ya da İkincisi ister istemez birincisine mi yol açıyor? Söz konusu metinde açımlama şu şekilde sürer: “Egemen fikirler, hâkim maddi ilişkilerin ideal dışavurumundan, fikirler olarak kavranılan hâkim maddi ilişkilerden başka bir şey değildir.”[12] Bu, ideoloji ile maddi yaşam arasında, belki de "yanılsama” modelinin, izin verdiğinden daha “içsel” olan bir ilişkiyi dile getirir; fakat yapıtın bir başka yerinde bu egemen fikirlerden “içinde farklı sınıfların gerçek mücadelesinin yaşandığı *yanıltıcı* biçim” şeklinde söz edilerek her iki vurgunun bir arada yapıldığı görülür.[13] Fakat, eğer bu biçim gerçek mücadeleleri kodlamakta ise, hangi anlamda yanıltıcı oldukları söylenebilir? Muhtemelen, açığa vurulmayan güdülenimleri “fe-nomenal” tar**2**İar olma bakımından; ama yine de *bu* anlamda “yanıltıcının “yanlış” ile eşanlamlı olmak zorunda olduğu söylenemez. Lenin’in vurguladığı gibi, görüntüler ne olursa olsun yeterince gerçektirler; maddi çatışmalar ile bunları ifade eden ideolojik biçimler arasında bir *uyumsuzluk* olabilir; ama bu, zorunlu olarak» bu biçimlerin ya yanlış (varolan duruma uygun olmayan), ya da “gerçek dışı” oldukları anlamına gelmez.

Bir başka deyişle, metin, ideolojinin siyasi tanımı ile epistemolojik tanımı arasında ciddi bir şekilde tereddüt içindedir. Fikirlerin, siyasi yönden baskı yapan unsurları yüzünden toplumsal yaşamdaki köklerini inkâr etmeleri sebebiyle ideolojik oldukları söylenebilir; ama tam tersi bir nedenden - maddi çıkarların dolaysız ifadeleri, sınıf savaşının gerçek araçları olmalarından- dolayı da ideolojik olabilirler. Anlaşılan odur ki Marx ve Engels, bilinci büyük ölçüde “metafizik'’ karakterde olan bir egemen sınıfa karşı savaşım vermektedirler, ve bu metafizik, siyasi tahakküm kurucu kullanımlara açık olduğu içindir ki ideolojinin, bu iki zıt anlamı *Alman İdeolojisi'mte* incelenen tarihsel ortamda bir arada bulunmaktadır. Fakat, *her* egemen sınıfın, kendi çıkarlarını böyle spekülatif bir üslupla dışavurmak zorunda olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Marx,

daha sonraları, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* mn* ÖftStfz'ünde (1859), "yasal, siyasi, dini, estetik ya da felsefi -kısacası, içlerinde insanların bu (ekonomik) çatışmanın bilincine vardıkları ve onunla savaştıkları, ideolojik kalıplar"dan söz edecektir. Burada, *yanıltıcı* biçimlere yapılan göndermeden vazgeçildiği gibi, bu "üstyapı" tarzlarının herhangi bir anlamda hayali veya fantastik oldukları yönünde belirli bir iddia da göze çarpmaz. İdeoloji tanımının yalnızca yönetici sınıfı değil, *bütün* "insanları" kapsayacak şeldlde genişletilmiş ol* duğunu belirtebiliriz; ideoloji, bu biçimiyle, daha az aşağılayıcı bir anlama, fikirler düzeyinde yürütülen sınıf mücadelesi anlamına sahiptir Ve bu fikirlerin her zaman yanlış olduklarına dair zorunlu bir içerim yoktur. Hatta Marx *Artı Değer Kuramları**nda, "egemen sınıfın ideolojik bileşenleri" adını verdiği şey ile "bu özel toplumsal oluşumun, özgür, tinsel üretimi" arasında, ki bu İkincisine bir örnek sanat ve edebiyattır, bir ayınma gider.

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı[7]*mn Önsöz'ü,* namlı (veya bednam) Marksist "temel" ve "üstyapı'' formiilasyonunu sunar ve ideolojiyi açıkça İkincisi içine yerleştiriyor gibi görünür:

insanlar, kendi hayatlarının toplumsal üretiminde, kendi iradelerinden * bağımsız ve zorunlu olan belirli ilişkiler, kendi maddi üretim güçlerinin belirli bir gelişme düzeyine karşılık gelen üretim ilişkileri içine girerler. Bu üretim ilişkilerinin genel toplamı, üzerinde bir yasal ve siyasi üstyapının yükseldiği ve kendisine belirli toplumsal bilinç biçimlerinin tekabül ettiği gerçek temel olan, toplumun iktisadi yapısını oluşturur. Maddi yaşamın üretilme tarzı, toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecinin genelini şardandırır. insanların varlığını belirleyen bilinçleri değil, tam tersine, bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlığıdır.[16]

Her ne kadar bu denklem biraz sorunlu olsa da, "toplumsal bilincin belirli biçimlerinin ideolojiye denk düştüğünü söyleyebiliriz. Ya sınıf hâkimiyetini meşrulaştırmaya yardımcı olmama anlamında, ya da özel olarak, iktidar mücadelesinin herhangi bir biçimine özgü olmama anlamında ideolojik-olmayan toplumsal bilinç biçimleri var olabilir. Marksizm'in kendisi de bir toplumsal bilinç biçimidir; ama onun ideolojik olup olmadığı, terimin kişinin kafasında olan anlamına bağlıdır. Burada Marx'ın aklında olan, kesinlikle, özgül, tarihsel inanç-sistemleri ve "dünya görüşlerindir. Ve

Alman İdeolojisi bağlamında ileri sürmüş olduğum gibi, bilinci, geniş anlamda, değerler, anlamlar, niyetler ve benzerleri olarak görmektense, *bu* anlamda, maddi pratik tarafından belirlenen bir şey olarak görmek daha akla yatkın gibi geliyor. Ama bilinç eğer gerçekten maddi üretime içsel ise, nasıl olup da sadece "üstyapısal" bir şey olabileceğini anlamak çok güÇ*

Fakat, eğer Marx, burada, tarihsel açıdan düşünüyor ise alıntıda geçen şu tümceye ne diyebiliriz?: "İnsanların varlığını belirleyen bilinçleri değil, tam tersine, bilinçlerini belirleyen onların toplumsal varlığıdır." Bu, yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda ontolojik de olan bir iddiadır. Marx'a göre, bu durum, beşeri hay-vanm oluşma biçiminden kaynaklanmaktadır ve tarihin her dönemindeki her erkek ve kadın için geçerlidir. Bu evrenselleştirici öğretinin sonuçlarından birisi, sıkı fıkı olduğu şu "altyapı-üstyapı" tezinin de evrensel görünmesidir. Ne var ki, bütün Marksistler bu görüşte değildir; ve Marx'ın kendisinin, başka çalışmalarında da aynı görüşte olup olmadığı da bir tartışma konusudur. Çünkü, şu her zaman yöneltilebilir olan bir sorudur: insani üretim etkinliği, niçin bir üstyapıya *gereksinim* duysun? Bu soruya verilebilecek yanıtlardan birisi şudur: çünkü, bugüne kadar, her tarih döneminde sömürüye dayalı ve bu nedenle de hukuki, siyasi ve ideolojik bakımdan düzenlenmesi ve onaylanması gereken toplumsal ilişkiler söz konusu olmuştur. Bir üstyapı zorunludur, çünkü maddi altyapı kendi içinde bölünmüştür. Ve bazı Marksistler'in ileri sürmüş olduğu gibi, bu bölünme ortadan kaldırıldığında üstyapı tasfiye edilmiş olacaktır. Ve aynı argümana göre, tam anlamıyla komünist bir toplumda, artık, kendini sivil topluma dayatan bir siyasi devlete, meşrulaştıncı bir hâkim ideolojiye ve hatta soyut bir "yasallık" donanımına gerek kalmayacaktır.

Başka bir deyişle, bir üstyapı nosyonunda saklı olan şey, maddi yaşama *yabancılaşmış* olan bazı kurumlann kendilerini maddi yaşama, tahakküm edici bir güç olarak dayattıkları düşüncesidir. Bu tür kuramların - mahkemeler, siyasi devlet, ideolojik aygıtlar- gerçekten yıkılıp yıkılamayacağı, ya da bu iddianın ütopyadan ibaret olup olmadığı şu anki araştırmamızın dışında kalmakta. Asıl mesele, üstyapının sınıf mücadelesinin düzenlen-meşinde işlevsel olduğunu düşünen, altyapı-üstyapı öğretisinin bu *tarihsel* versiyonu ile Marx'ın bilinç ve toplumsal varlığa ilişkin düşüncesinin daha evrensel içerimleri arasındaki görünür çelişkidir. İlk modele göre, ideoloji sınırlı bir yaşam-süresine sahiptir: sınırlı

topluma özgü çelişkiler bir kez ortadan kaldırıldı mı, ideoloji de üstyapının geriye kalan diğer kısmıyla birlikte yok olup gidecektir. İkinci modele göre ise, ideoloji, bilincimizin tamamının maddi etkenler tarafından koşullanma tarzına benzer bir şey olarak alınabilir. Ve *bu,* gerçek komünizmin kurulmasıyla muhtemelen değişmeyecektir; çünkü yemek yeme ihtiyacı kadar biyolojik yapımızın bir parçasıdır. Dolayısıyla, alıntıdaki bu çifte vurgunun sırasıyla, ideolojinin halihazırda ele almış bulunduğumuz dar ve geniş anlamlarına işaret ettiği söylenebilir; ama yine de aralarındaki ilişki tam olarak açık değildir. Biraz muğlak bir biçimde ontolojik veya epistemolojik bir savla birlikte siyasi bir sav ileri sürüldüğü görülür: üstyapı (ve onunla birlikte ideoloji) tarihsel olarak işlevsel bir fenomen midir, yoksa insan toplumlan için nefes almak kadar doğal olan bir şey midir?

Altyapı-üstyapı öğretisi, üstyapının dönüp altyapıyı diyalektik olarak koşullandırdığı en sofistike biçimleri içinde bile, durağan, hiyerarşik, ikici ve mekanikçi olduğu yönünde yaygın bir eleştiriyle karşılaşmıştır. Bu nedenle söz konusu öğretiyi savunmak için bir iki çift laf etmenin, tam da artık modaya uygun olmadığı için, zamanı gelmiştir. Gelin öncelikle neyin öne *sürülmediğine* bakalım. Hapishanelerin, parlamenter demokrasinin, okulların ve cinsel fantazilerin çelik mengeneden veya sterlin'den daha az *gerçek* olduğu öne sürülmüyor. Kiliseler ve sinemalar da en az maden ocaklan kadar maddi şeylerdir. Argümanda içerilen şey, yalnızca, bunların devrimci toplumsal değişimin nihai katalizörü olamayacaklarıdır. Altyapı-üstyapı öğretisinin gerçek hedefi belirlenmeler meselesidir -toplumsal hayatın hangi "seviyesi" ötekileri en güçlü ve en can alıcı bir biçimde koşullar ve bu nedenle, en çok hangi etkinlik alanı tam bir toplumsal dönüşümü gerçekleştirmeyle ilişkilidir?

Bu can alıcı belirleyici olarak maddi üretimi seçmek, bir anlamda, apaçık ortada olanı ifade etmekten öte bir şey değildir. Çünkü, bütün tarih boyunca kadın ve erkeklerin ezici çoğunluğunun hayatlarını maddi üretimle geçirmiş olduklarından kesinlikle şüphe edilemez. Bir sosyalist bu dünyadan gelip geçmiş insanların çoğunluğunun hayatlarım sefalet içinde, semeresiz işler üzerinde sürekli uğraşıp didinerek geçirmiş olmaları karşısında hayrete düşmekten kurtulamayacak bir kimsedir. Ne olursa olsun tarihin akışını bir noktada durdurma isteği; bulacağımız şety budur. Gerçek veya yapay olarak yaratılan kıtlık koşullarında, maddi hayatı devam ettirme ve üretme için

verilen aralıksız mücadele insan enerjisinin öylesine büyük kaynaklarını ipotek altına almıştır ki bunun izlerinin yaptığımız diğer bütün işlere kazınmış olacağını düşünmek doğaldır. Dolayısıyla, maddi üretim, şu ana kadar tarihin ana anlatısını şekillendirmiş olması anlamında "asli" önemdedir; fakat aynı zamanda *bu* özel anlatı olmaksızın diğer hikâyelerin hiçbirinin yaratılamayacak olması anlamında da asli önemdedir. Maddi üretim düşüncemizin tamamının önkoşuludur. Altyapı-üstyapı modeli kuşkusuz ki sırf bir iddia ile sınırlı değildir; yalnızca, maddi üretimin diğer etkinliklerimizin önkoşulu olduğunu değil, ama aynı zamanda bu etkinliklerin en temel *belirleyicisi* olduğunu öne sürer, "Önce ekmek, sonra ahlâk" sloganı eğer ekmeğin ahlâk üzerinde bazı nedensel etkileri olduğunu ifade ediyorsa, öğretinin beyan edilmesinden ibarettir. Mesele, yalnızca bir öncelikler meselesi değildir. Öyleyse bu belirlenme en iyi şekilde nasıl kavranabilir?

"Üstyapı", *ilişkisel* bir terimdir. Belirli toplumsal kurumların, egemen toplumsal ilişkilerin "destekleri" olarak işlev görme biçimini gösterir; bizleri bu tür kurumlan -iktidarda olan toplumsal güçle aralarındaki işlevsel ilişkiler bakımından- belli bir bağlama oturtmaya davet eder. En azından benim kanımca hatalı olan şey, terimin bu "ilineksel" anlamından tözsel olan bir anlama -"üstyapıyı" biçimlendiren bir sabit, verili ve örneğin, filmleri de kapsayan bir kurumlar "âlemi"ne- atlanılmasıdır. Filmler, üst-yapısal fenomenler midir? Yanıt, bazen "evet", bazen "hayır"dır. Bir filmin, verili güç ilişkilerini sağlamlaştıran ve bu ölçüde "üst-yapısal" olan yönleri olabilir. Fakat bu özellikleri taşımayan yönleri de olabilir. Belirli bir an bir konuda "üstyapısal" davranan bir kurum, bir başka konuda böyle davranmıyor olabilir, ya da bazı etkinliklerinde "üstyapısal" iken diğer bazı etkinliklerinde "üst-yapısal" olmayabilir. Edebi bir metni yayımlanma tarihçesi bakımından inceleyebiliriz ki bu, Marksist model açısından onu toplumsal üretimin maddi altyapısının bir parçası olarak ele alıyoruz demektir. Ya da, noktalı virgüllerin adedini sayabilirsiniz, ki bu söz konusu modelin hiçbir "seviyesine" uymayan bir edimdir. Gelgeldim metnin egemen ideolojiyle olan ilişkisini araş-tjrdığınızda, ona üstyapısal olarak yaklaşıyorsunuz demektir Bir başka anlatımla, öğreti, hayatın ontolojik olarak ortadan ikiye ayrılmasından çok, farklı perspektiflerle ilgili bir mesele olarak gö~ rüldüğünde akla daha uygun gelir. Eğer Marx ve Engels'in, yaşıyor olsalardı, kendi tezlerinin bu yeni formülasyonuna razı

olup olmayacakları tartışmaya açık ise, benim görüşüme göre, bunun fazla bir önemi olup olmadığı da tartışılabilir.

Dolayısıyla, buraya kadar, Marx düşüncesinde ideolojinin, aralarındaki karşılıklı ilişki hakkında net bir fikrimizin olmadığı, en az üç anlama geldiğini saptamış gibiyiz, ideoloji, kendilerini tarihin temeli olarak gören ve insanların ilgisine (sahip oldukları fikirlerin toplumsal belirleyicilerini içeren) fiili toplumsal koşullardan başka yöne çekerek baskıcı bir siyasi iktidarın ayakta kalmasma hizmet eden yanıltıcı veya toplumsal bağları kopartılmış inançlara karşılık gelebilir. Bunun tersi, pratik toplumsal koşulların tam ve tarafsız bilgisi olacaktır. Bir diğer seçenek olarak, ideoloji, egemen toplumsal sınıfın maddi çıkarlarını doğrudan doğruya dile getiren ve onun yönetimini desteklemeye yarayan fikirler anlamına gelebilir. Bunun tersi, ya doğru bilimsel bilgi, ya da egemen-olmayan sınıfların bilinci olabilir. Ve son olarak, ideoloji, içinde bir bütün olarak sınıf mücadelesinin verildiği ve kuvvetli ihtimalle, siyasi açıdan devrimci güçlerin doğru bilincini de içeren kavramsal formların tamamını kapsayacak şekilde genişletilebilir. *Bunun* tersi olabilecek olan şey, tahminen, halihazırda bu mücadeleye katılmamış olan her kavramsal form olmalı.

Bütün bunlar yetmezmiş gibi, Marx’ın ekonomiye ilişkin daha sonraki yazılarında bir hayli farklı ve şimdi ele alacağımız bir ideoloji versiyonu daha ortaya atılır.

Marx, *Kapital*'in Birinci Cildi’nin (1867) “Meta Fetişizmi” bölümünde, kapitalist toplumda insanlar arasındaki fiili toplumsal ilişkilerin üretmiş oldukları metalar ile girdikleri sözde bağımsız etkileşim tarafından yönlendirildiğini öne sürer:

Meta, bu nedenle, gizemli bir şeydir; çünkü metada, insan emeğinin toplumsal karakteri, insanlara, söz konusu emeğin ürünü olan şey üzerine kazınmış nesnel bir karakter gibi görünür; çünkü üreticilerin kendi emeklerinin genel toplamı olan şeyle ilişkileri, onlara, kendi aralarındaki değil de, emeklerinin ürünü olan şeyler arasındaki bir toplumsal ilişki imiş gibi sunulur... İnsanlar arasındaki belirli bir toplumsal ilişki onların gözünde şeyler arasındaki bir ilişki gibi fantastik bir biçim alır. Bir benzetme yapmak için dinsel âlemin sisli böl* gelerine girmemiz gerekir. Bu âlemde,

insan beyninin ürünü olan şeyler, hem birbirleriyle ve hem de insanlık ile ilişkiye giren, canlı, bağımsız varlıklar olarak görünür. Metalar dünyasında da insanların kendi elleriyle yarattıkları şeyler aynı durumdadır[14]

Daha önceki yabancılaşma temasının burada açıldığı görülür: kadınlar ve erkekler bir şeyler üretirler ve kendi ürünleri olan bu şeyler daha sonra kendi kontrollerinden çıkarak onların varoluş biçimini belirlemeye başlar. Borsadaki bir dalgalanma binlerce insanın işsiz kalması demek olabilir. Gerçek insani ilişkiler, bu "meta fetişizmi*' yüzünden, şeyler arasındaki gizemli ilişkiler gibi görünür. Ve bu, çeşitli ideolojik sonuçlar doğurur. Birincisi; toplumun gerçek işleyiş tarzları böylece gizlenir ve göz ardı edilir: emeğin toplumsal karakteri, artık toplumsal ürünler olarak tanınamayan metaların dolaşımının arkasında gözlerden saklanır. İkincisi; -gerçi bu daha sonraki Marksist gelenek tarafından geliştirilmiş bir görüştür- toplum bu meta mantığı ile parçalanır: ortak toplumsal emeğin kolektif etkinliğini cansız, soyut şeyler arası bir ilişkiye dönüştüren metanın atomize edici işlemlerine maruz kalan toplumu artık bir bütün olarak düşünmek kolay değildir. Ve kapitalist düzen, bir bütün olarak görünmeye son vererek, kendisini siyasi eleştirilerle daha az yıpratılabilir bir şey kılar. Son olarak *cansız* yaratıklar tarafından tahakküm altına alınmış olması, toplumsal yaşama bir doğallık ve kaçınılmazlık havası verir: toplum, bundan böyle, insanlar tarafından inşa edilen bir şey olarak algılanamaz ve dolayısıyla insanlar tarafından değiştirilemez bir şey olur.

Açıkça görüldüğü gibi, Marx'ın ideoloji konusundaki gençlik dönemi düşüncelerinde rastladığımız ters çevirme imgesi buradan "olgunluk dönemi" çalışmalarına geçmekte. Ne var ki, bu geçiş sırasında birkaç şey kesin bir biçimde değişir. Öncelikle, artık, insani özneler ile onlann toplumsal varoluş koşullan arasındaki bu tuhaf ters çevirmenin toplumsal gerçekliğin kendi doğasında olduğu düşünülmektedir. Mesele, sadece gerçek dünyayı bilinçlerinde tersine çeviren ve böylece metaların kendi yaşamlarını kontrol ettiğini *düşünen* insanların çarpıtılmış algısı meselesi değildir, Marx, metaların, kapitalizm koşullarında, toplumsal ilişkiler üzerinde despotçu bir yönetim uyguluyormuş gibi *göründüklerini* iddia etmez; bunu fiilen yaptıklarını öne sürer, İdeoloji, artık, zihinde tersine çevrilen gerçeklikle ilgili bir-meseleden çok, gerçek bir ters çevirmeyi yansıtan zihinle ilgili bir meseledir; aslında, artık, esas olarak bir bilinç

meselesi olmaktan çıkıp kapitalist sistemin gündelik iktisadi işlemlerine demirlediği görülür. Ve durum bundan ibaretse ideoloji, üstyapıdan altyapıya, âdeta transfer edilmiş ya da en azından bu ikisi arasındaki özellikle yakın bir ilişkiye işaret ediyor demektir, İdeoloji, her şeyden önce bir söylemler, inançlar ve "üstyapısal" kurumlar meselesi olmaktan çok, kapitalist ekonominin, kendisinin Alex Callinicos'un da belirttiği gibi "kendine ilişkin yanlış-algılar üreten[1,18] bir işlevidir. Dolayısıyla, Etienne Balibar'ın da kaydettiği gibi, "gerçek ve hayali olanı" birbirini dışlayan alanlar olarak görmemiz değil, "her ikisini de ideoloji kapsamında düşünmemiz"[15] gerekir.

Marx, *Kapital*[9]*in* başka bir yerinde, şeylerin hakikatte ne oldukları ile kendilerini nasıl sundukları -Hegel'in deyimiyle "özler" ile "fenomenler"- arasında bir ayrışım olduğunu öne sürer. Söz gelimi, ücret ilişkisi gerçeklikte eşit olmayan, sömürücü bir durumdur; fakat, kendini, "doğal bir biçimde", şu kadar emeğe şu kadar para şeklinde, eşit ve karşılıklı bir değiş tokuş gibi sunar. Jorge Lanain bu kaymaları faydalı bir şekilde özetler:

Söz gelimi, dolaşım, doğrudan doğruya burjuva toplumun dış yüzünde bulunan bir şeymiş gibi görünür, oysa onun dolayımsız varlığı saf görünüştür... Kâr artı-değerm, kendi varoluşunun gerçek temellerini örtbas etme meziyetine sahip olan fenomenal biçimidir. Rekabet» değerin emek-süresine tarafından belirlenimini gizleyen bir fenomendir. Metalar arasındaki değer-ilişkisi^ insanlar arasındaki be-iirli bir toplumsal ilişkinin kılık değiştirmiş halidir. Ücret-yönetimi, iş-gününün zorunlu emek ve artık emek şeklinde bölünüşünün bütün izlerini yok eder, vesaire.[16]

Bir kez daha belirtecek olursak, bütün bunlar öncelikle yanlış-algılayan bir bilinç meselesi değildir: daha çok, kapitalizmin ekonomik yapılarının kendi içlerine inşa edilmiş olan bir örtbas etme tavn ya da ikiyüzlülük vardır; öyle ki kendini bilince aslında olduğundan farklı bir biçimde sunmamak elinde değildir. Mis-tifikasyon, sistemin gerçek karakterine nüfuz etmiş olan, âdeta "nesnel" bir olgudur: bu sistemin gerçekten içerdiği şeyler ile içlerinde bunların kendilerini zihne kendiliklerinden sunduğu fe-nomenal biçimler arasında kaçınılmaz bir yapısal çelişki vardır. Norman Geras'ın söylediği gibi: "kapitalizmin özünde, var olan toplumsal ilişkiler ile bunların yaşama tarzı arasında bir tür içsel kopukluk vardır."[17] Eğer bu doğru ise, ideoloji,

ilk etapta bir egemen sınıfın bilincinden, ya da daha az bir ihtimalle bir tür komplodan doğuyor olamaz. John Mepham'ın vurguladığı gibi: ideoloji artık *burjuvaziyle* ilgili bir mesele değil, *burjuva toplumuyla* ilgili bir meseledir.[18]

Meta fetişizmi bağlamında, zihin, gerçekliğin kendi içindeki bir ters çevirmeyi yansıtır ve burada, "gerçekliğin kendi içinde bir ters çevirme"nin ne demek olabileceğine ilişkin belâlı kuramsal sorunlar vardır. Diğer bazı kapitalist ekonomi süreçlerinde zihnin yansıttığı şey, bizatihi gerçek olanın ters çevrilmesi olan bir fe-nomel biçimdir. Daha iyi açımlamak için bu işlemi üç ayrı aşamaya ayırabiliriz, İlk olarak, gerçek dünyada bir ters çevirme meydana gelir: söz gelimi canlı emeğin cansız sermayeyi kullanması yerine, cansız sermaye canlı emeği kontrol eder. İkinci olarak, bu gerçek durum ile bunun "fenomenal olarak" gözükme biçimi arasında bir ayrışım veya çelişki vardır: iicret söz* leşmesinde, dışsal biçim ters çevirmeyi pekiştirir; emek ile sermaye arasındaki ilişkiyi eşit ve simetrik gösterir. Üçüncü aşamada ise, bu fenomenal biçim itaatkâr bir tarzda zihin tarafından yansıtılır; ideolojik bilinç işte böyle beslenir. Burada kaydetmek gerekir ki, ideoloji, *Alman İdeolojisi* nde* şeyleri gerçekte oldukları gibi görmeme meselesi iken, *Kapital*[3]*de,* gerçekliğin kendisinin ikiyüzlü ve aldatıcı olması meselesidir. Bu nedenle ideolojinin maskesi, artık yalnızca "gerçek yaşam-süreci"ne dikkat ederek düşürülemez, çünkü bu süreç, daha çok Freudçu bilinçdışına benzer bir şekilde, bir biçimde kendisine yapısal olan ve kendi yanlışlığını kendi doğruluğu içinde saklayan bir dizi suret yaratmaktadır. Bunun yerine ihtiyaç duyulan şey "bilimedir -çünkü, Marx[5]m belirttiği gibi, öz ile görünüşün iç içe geçemediği yerde bilim zorunlu hale gelir. Eğer fizik yasadan etrafımızdaki nesnelere kazınmış ve bizlere kendiliğinden açık olsaydı bilimsel çalışmaya ihtiyaç duymazdık.

Bu yeni ideoloji kuramının *Alman İdeolojisi** ndeki görüşe olan üstünlüğü kesinlikle açık. İdeoloji, önceki yapıtta bir idealist spekülasyon olarak ortaya çıkarken, şimdi, burjuva toplumunun maddi pratikleri içinde sağlam bir temel kazanmakta. İdeoloji, artık, tamamiyle yanlış bilince indirgenebilir bir şey değildir: yanlışlık fikri aldatıcı görüşler kavramında varlığını sürdürür, ama bunlar zihnin kurmacalan olmaktan çok, kapitalizmin yapısal sonuçlarıdır. Eğer kapitalist gerçeklik kendi yanlışlığını kendi içine katlıyor ise bu yanlışlık bir şekilde gerçek olmak

zorundadır. Ayrıca, ne kadar mistifikasyon içerirse içersin, hiçbir bakımdan gerçekdışı olmayan, meta fetişizmi gibi ideolojik sonuçlar da vardır. Ne var ki, ideolojik suretler *Alman İdeolojisi**nde bir gerçekdışılık alanına itilme riski taşıyor ise Marx'ın bu daha sonraki eserinde de gerçekliğe biraz fazla yakınlaştırılıyor, denilebilir. Böylelikle, yalnızca, bir gizil ideoloji *idealizmini,* yeni başlamakta olan bir ideoloji *ekonomizmi* ile yer değiştirmiş olmuyor muyuz? İdeoloji unvanım verdiğimiz her şey gerçekten kapitalizmin ekonomik işlemlerine indirgenebilir mi? Daha sonraları, Georg Lukâcs, "nihai olarak [meta üretimi] meselesine geri götürülemeyecek hiçbir sorun yoktur'* bu yapı, "yaşamın her ifadesine nüfuz eder"[19] diyecektir; fakat iddia, biraz fazla kendinden emin bulunabilir. Söz gelimi, erkeklerin kadınlardan veya beyazların siyahlardan daha üstün olduğu öğretisinin aslı hangi anlamda, meta üretimindeki bir gizli kaynakta bulunabilir? Peki meta üretiminin henüz bilinmediği, ya da henüz merkezi yeri işgal etmediği toplumlann ideolojik oluşumları hakkında ne söyleyebiliriz? Burada belirli bir ideoloji özcülüğü, bir tür, değişik ideolojik mekanizmaları ve sonuçlarını homojen bir nedene indirgeme girişimi, sergileniyor gibi gözükmekte. Ayrıca eğer kapitalist ekonomi zaten kendi özünde saklı aldatma araçlarına sahip ise -eğer, Theodor Adorno'nun bir yerlerde vurguladığı gibi, "meta, kendi ideolojisi ise"- o zaman, "üstyapı" düzeyinde özgül anlamda ideolojik kurumlara ne gerek var? Belki de yalnızca, söz konusu ekonomiye özgü halihazırdaki uygulamaları güçlendirmek için; fakat bu yanıt kuşkusuz biraz sakattır. Marx, buıjuva toplumunda yanlış bilincin önemli bir kaynağını gerçekten keşfetmiş olabilir; ne var ki, bunun yeterli bir ideoloji açıklaması olarak genelleştirilip genelleştirilemeyeceği tartışılabilir. Söz gelimi, bu ideoloji görüşü, sınıf mücadelesi ile hangi anlamda bağlantılıdır? Meta fetişizmi kuramı, kapitalist üretim etkinliği ile insan bilinci arasında, iktisadi olan ile deneyime ait olan arasında, dramatik bir biçimde dolayımsız bir bağlantı kurmaya çalışır; fakat, denebilir ki, bunu ancak özgül anlamda siyaseti kısa devreye uğratarak yapar. Bütün toplumsal sınıflar aynı şekilde meta fetişizminin pençesinde midir? Kapitalizmin maddi yapıları tarafından evrensel olarak belirlenmiş olan işçiler, köylüler ve kapitalistlerin, hepsi aynı ideolojik evreni mi paylaşmaktadır?

Marx, "Meta Fetişizmi" bölümünde, sanki daha önceki ideoloji versiyonunun iki şüpheli özelliğini, yani ampirizmini ve ne-gativizmini

koruyormuş gibi görünmekte* *KapitaV*de, bizim gerçekliğe ilişkin algımızın (veya yanlış-algımızın) bir biçimde zaten gerçekliğin kendisine içkin olduğu öne sürülüyor gibidir Gerçek olanın, zaten kendi bilgisine veya yanlış bilgisini kendi içinde barındırdığı inancı, tartışmaya açık bir ampirist öğretidir. Burada, bastırılan şey, tam da insani faillerin bu maddi mekanizmalara, değişebilir ve çatışabilir tarzlarda, ne *anlam verdiği* - bunları belirli çıkarlara ve inançlara göre söylemsel olarak nasıl inşa ettiği ve yorumladığı- meselesidir. İnsani özneler, burada, yalnızca belirli nesnel sonuçların edilgen alıcısı, bilinçlerine kendiliğinden verili olan bir toplumsal yapının kolaylıkla aldatılabilen fertleri rolündedir. Filozof Ludwig Wittgenstein'ın bir meslektaşına insanların niçin, dünyanın güneş etrafında değil de güneşin dünya etrafında döndüğü inancını daha doğal karşıladıklarını sorduğu; çünkü sahiden de öyle *göründüğü* cevabını alınca da, dünya güneş etrafında dönüyor olsaydı görüntüde ne değişecekti ki, dediği söylenir. Kuşkusuz, burada anlatılmak istenilen asıl şey, kişilerin bu tür durumlarda, basit bir şekilde, görüntülerin doğasından dolayı hatalı bir çıkarım yapıyor olmadıkları, çünkü görünenin her iki durumda da aynı olduğudur.

Eğer ikinci kuram, *Alman İdeolojisi** ndeki negatifizmi yeniden üretiyor ise, nedeni, ideolojinin bir kez daha yalnızca sınırlı toplum hakikatini *gizleme* amacı güdüyor olarak görülmesidir, ideoloji, insan öznelliğinin oluşumundaki etkin bir güç olmaktan çok, zaten oluşmuş bir öznenin gözünün önünde yatanı kavramasını önleyen bir maske veya perdedir. Bu tür bir görüş, içerdiği kısmi hakikat her ne olursa olsun, ideolojik oluşumların gerçek gücünü ve karmaşıklığını açıklamaktan uzaktır.

Marx, şahsen "yanlış bilinç" deyimini hiçbir zaman kullanmamıştır; bu daha çok emekdaşı Friedrich Engels'e ait olan bir ayırımdır. Engels, 1893'te Franz Mehring'e yazdığı bir mektupta ideolojiden bir yanlış bilinç süreci olarak söz eder, çünkü, "faili harekete geçiren somut güdüler kendisine yabancı kalır, aksi takdirde burada bir ideolojik süreç olmazdı. Bundan dolayı da kendine yanlış veya görünüşte kalan güdüler yakıştırır." İdeoloji burada aslında rasyonalize etme anlamında kullanılmaktadır -görünürdeki anlamın öznenin gerçek amacını bilinçden gizlemeye hizmet ettiği bir tür çifte güdülemedir. Bu ideoloji tanımının Freud devrinde doğmuş olması belki de ilk bakışta sanılabileceği kadar şaşırtıcı değil. Joe McCarney'nin

öne sürmüş olduğu gibi, burada sözü edilen yanlışlık, dünyayı yanlış algılamayla değil, kendini aldatmayla ilgili bir şeydir.[20] Görünüşteki inancın kaçınılmaz olarak ampirik yanlışlık içereceğini, ya da bir anlamda "gerçek dışı" olduğunu varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Bir kimse, hayvanlan onlar üzerinde iyicil bir otorite kurarak çalışma sürecindeki güçsüzlüğünü telafi etmekte olduğunun farkında olmaksızın, gerçekten seviyor olabilir. Engels, mektubun devamında "Özerk" düşünce hakkındaki, *Alman İdeolojisi'* nde de geçen ünlü eke yer verir; fakat kendi güdüleri hakkında aldatılan bütün bu insanların niçin "saf düşünce"ye duyulan ahmakça bir güvenin kurbanı olmalan gerektiği açık değildir. Engels'in anlatmak istediği, rasyonalize etme sürecinde gerçek güdünün, görünüşteki güdüye karşı konumunun, daha önceki modelde "gerçek yaşam süreci"nin yanıltıcı fikir karşısındaki konumuyla aynı olduğudur. Ne var ki, o modelde söz konusu fikirler çoğu kez "kendi içlerinde'[1] de yanlış, gerçeklikte hiçbir alâkası olmayan metafizik hezeyanlar idi, oysa rasyonalize etmedeki görünür güdü ycterince sahici olabilir.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, ikinci Enternasyonal döneminde, ideoloji, tarihsel gelişimin gerçek yasalannı keşfetmiş olan bir "'bilimsel sosyalizmce karşı yanlış bilinç anlamını koruyacaktır. Dolayısıyla Engels'in *Anti-Dühring*'deki formülas-yonuna göre, ideoloji, "gerçekliğin, kendisinden değil, bir kavramdan çıkartılması"[21] olarak görülebilir, ama bu formülasyona bir anlam vermek güç. Ama bu tanımda alttan alta ideolojinin daha geniş bir anlamda, toplumsal olarak belirlenmiş her türlü düşünce anlamında kullanıldığı hissedilir ki bu da pek işe yaramayacak ölçüde elastik bir anlamdır. *Alman İdeolojisi*[9] nin yazan Marx'a göre, her düşünce toplumsal olarak belirlenmektedir, ama ideoloji, bu belirlenimi *yadsıyan* düşüncedir, ya da daha doğrusu toplumsal olarak kendi belirleyicilerini yadsıyacak biçimde belirlenmiş düşüncedir. Fakat bu dönemde, olgun Ma^'ın, içlerinde insanların toplumsal mücadelelere girdikleri zihinsel kalıplar olarak ideoloji görüşünü destekleyen ve böylece, *Alman İdeolojisi'* ne göre terimlerde bir çelişki içeren bir deyim olan "sosyalist ideolojimden daha bir ccsaretle söz etmeye başlayan yeni bir akımın da doğmaya başladığı görülür. Marksizm'in kendisinin de bir ideoloji olduğunu ilk söyleyen kişi revizyonist Marksist Edu-ard Bemstein'dır ve hemen arkasından *Ne Yapmalı*?[7]da Lenin'i, *"ek bir* tercih hakkı vardır: ya burjuva ideolojisi, ya sosyalist ideoloji" savını ilan ederken buluruz. Lenin,

sosyalizm, “proleter sınıfın mücadelesinin ideolojisidir*’ der; fakat bununla anlatmak istediği, sosyalizmin proleter bilincin kendiliğinden ifadesi olduğu değildir. Tam tersine, “kapitalist ilişkiler temelinde, temel bir güç olarak sosyalizmin proletaryanın kendiliğinden gelişen sınıf mücadelesi içinde ideologlar tarafından *gündeme getirilir."*[22] Kısacası, ideolojinin, şimdi, bilimsel tarihsel materyalizm kuramı ile özdeş hale geldiği ve bizim de Aydınlanmacı filozoflara tam bir dönüş yapmış olduğumuz söylenebilir. “İdeolog”, artık, yanlış bilinç içinde debelenip duran birisi değil, tam tersine toplumun ve toplumun düşünce yapılarının temel yasalannı bilimsel olarak inceleyen kişidir.

Velhasıl gelinen noktada durum adamakıllı karmaşıklaşır. İdeoloji, şimdi, eşzamanlı olarak, yanlış bilinç (Engels), toplumsal olarak koşullanmış her düşünce (Plehanov), sosyalizm için verilen hararetli siyasi mücadele (Bernstein ve bazen Lenin) ve sosyalizmin bilimsel kuramı (Lenin) anlamlarına gelmektedir. Bu karmaşık duruma nasıl gelindiğini anlamak hiç de zor değildin Bunlar aslında, Marx’ın yazılarındaki, yanılsama olarak ideoloji ve bir toplumsal sınıfın düşünsel donanımı olarak ideoloji şeklinde her iki anlama da gelebilir ifadelerden kaynaklanmaktadır ki buna daha önce de değinmiştik. Ya da bir başka şekilde belirtecek olursak, bunlar, terimin epistemolojik anlamı ile siyasi anlamı arasındaki ihtilâfı yansıtmaktadır Sözcüğün ikinci anlamında, mesele inançlann karakteri değil, işlevleri ve belki de kökenleridir, Yani bu inançların kendi içlerinde kaçınılmaz olarak yanlış ol-malan için hiçbir sebep yoktur. Doğru anlayışlar da bir egemen iktidann hizmetine koşulabilir. Dolayısıyla, bu bağlamda ideolojinin yanlışlığı sınıf hâkimiyetinin kendisinin “yanlışlığındır;

fakat burada, “yanlış” terimi, can alıcı bir biçimde, terimin epistemolojik anlamından uzaklaştırılarak etik bir anlamda kullanılmaktadır. Fakat bu tanım bir kez benimsendiğinde, ideoloji terimini proleter sınıf bilincini de kapsayacak şekilde genişletme yolu açılır; çünkü o da fikirleri siyasi amaçlarla kullanma meselesidir. Bu nedenle, eğer ideoloji sınıf çıkarlarını ifade eden ve bunların gerçekleşmesine hizmet edebilir olan herhangi bir öğreti sistemi anlamına gelmekte ise, Lenin’in yaptığı gibi Marksizm’in kendisi için de ideoloji teriminin kullanılmaması için hiçbir sebep yoktur.

İdeolojinin anlamı bu şekilde değişime uğrarken, onun karşıtı olarak alınan şey her neyse onun anlamı da kaçınılmaz olarak değişmiştir. *Alman İdeolojisi*[9]ne göre ideolojinin karşıtı, gerçekliği aslında ne ise o olarak kavrama gibi görünür; *Kapitale* göre ise durum bu kadar basit değildir; çünkü, daha önce görmüş olduğumuz gibi, gerçeklik artık tabiatı gereği güvenilmez bir şeydir; dolayısıyla, gerçekliğin fenomenal biçimlerine nüfuz edip özünü ortaya çıkarmak için bilim olarak bilinen özel bir söyleme ihtiyaç vardır. Epistemolojik anlamından çok siyasi anlamı öne çıkarılan ideolojinin şimdi hazırda iki tane antitez adayı vardır ve bunların aralarındaki ilişki oldukça gerilimlidir. Egemen ideolojiye karşı koyabilen şey, ya tarihsel materyalizm bilimidir ya da proleter sınıfın bilincidir. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, "tarihselci" Marksizm'e göre, bunlardan birincisi esas olarak İkincisinin bir "ifadc"sidir. Marksist kuram, devrimci işçi sınıfının en yüksek seviyedeki özbilincidir. Leninizm'e göre "bilimsel kuram" anlamındaki ideoloji, proleter sınıf bilinci anlamındaki ideoloji ile arasına belli bir mesafe koymalıdır ki ona yaratıcı bir şekilde müdahale edebilsin.

Fakat daha geniş anlamda, toplumsal olarak belirlenmiş düşüncenin herhangi bir biçimi olarak ideoloji, bu ayırımı sorgular bir tarzda müdahale eder. Eğer her düşünce toplumsal olarak belirlenmekte ise, Marksizm de öyle olmak zorundadır; o halde Marksizm'in bilimsel nesnellik iddiaları nereye konacak? Yok eğer bu iddialar basitçe bir kenara bırakılıyorsa, bu durumda, Marksizm'in doğruluğu ile onun karşı çıktığı inanç sistemlerinin doğruluğu arasında neye göre hükme varacağız? Egemen ideolojinin zıddı, yalnızca alternatif bir ideoloji olmayacak mı ve bunlar arasında hangi rasyonel temellere göre seçim yapacağız? Kısacası bu durumda, tarihsel gürecilik batağına saplandığımız söylenebilir; bunun tek alternatifi olarak ortaya çıkan şey ise kendi tarihsel koşullarını bastırmış ve bu yüzden de *Alman İde-olojisV*nde söylendiği üzere, en kötü anlamda ideolojik olan bir pozitivizm veya bilimsel rasyonalizm biçimi olacaktır. Çok daha ironik bir biçimde, ya Marksizm'in kendisi tarihin üzerinde hiçbir çıkar gözetmeksizin gezinen bir bilimsel rasyonalizme itimat ederek, tam da karşı çıkmayı amaçladığı metafizik veya aşkın düşünce biçiminin asli bir örneği olup çıkmışsa ne olacak?

97

129

1

Bkz. George Uchtheim, "The Concept of İdeology", ***The Concept of ideology and Oîher Essays*** **içinde, New York 1967. Ayrıca bkz. Hans Barth,** ***Truth and İdeology,*** **Berkeley ve Los Angeles 1976,1. bölüm.**

2

Bu tarz düşüncenin aydınlatıcı bir açıklaması için bk2. Basil Willey$_p$ ***The Eigh-teentb Century Background,*** **Londra 1940.**

3

Tracy'nin yaşamının son derece ayrıntılı bir anJatımı için bk2. Emmet Ken-nedy, ***A Phüosopher in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origins of "ideolog/",*** **Phifadelpfıia 1978.**

4

Aktaran Kennedy, ***A Pftiiosopber in the Age of Revolution,*** s. 189.

5

Aktaran Naess vd$_T$ ***Democracy, ideology and Objectivtiy,*** **s. 151,**

6

Bir Marx ve ideoloji yorumu için bkz. H. Lefebvre, ***The Sodology of Marx,*** **Londra 1963, 3. bölüm** ***[Marx'tn Sosyolojisi,*** **çev. S> Hilav, Sorun Y., 1978].**

7

Marx ve Engels, *The German ideology*, s. 47. Bu metin üzerine getirilen bazı ilginç yorumlar için bkz. Louis DuprS, *Marx's Socia! Critiçue of Culture*, New Haverı ve Londra 1983.

8

***A.g.y.*, s. 47 (italikler bana ait).**

9

A.g.y.*$_r$ *s. 52.

Williams, *Mantism and Literatüre*, s. 60.

10

***A.g.y.*, s. 173.**

11

Marx ve Engels, *The German İdeology*, s. 64.

12

***A.g.y**. s. 64.**

13

***A.g.y.*, s. 53.**

Marx ve Engels, *Selected Works*, cilt 1, Londra 1962, s. 362.

14

K. Marx$_T$ *Capital*, cilt 1, New York 1967, s. 71. *[Kapital*/, çev, A. Bilgi, Sol Y.$_r$ 1986]. Manc'ın geç dönem ideoloji anlayışına ilişkin iki mükemmel analiz için bkz. Norman Geras, "Mantism and the Critique of Political EconGmy", R. Black-burn, (der.) *ideology in the Sodal*

Sdences içinde, Londra 1972 ve G. A, Cohen, *Kari Manc's Theory of History: A Defence*, Oxford 1978, 5. bölüm. Ayrıca bkz. Franz Jakubowski'nin *İdeology and Superstructure in Historical Ma-teriatism,* Londra 1976'daki açımlamaları.

15

Etienne Baîibar, ,£Ttıe Vacillalion of ldeology\ C. Nelsort ve L. Grossberg (der.)T *Mancism and the Interpretatiton of Culture* içinde, Urbana ve Chicago 1988, s. 168.

16

Larrain, *The Concept of fdeofogy, s.* 180.

17

Geras, "Mancism and the Critique of Political Economy", s. 288.

18

John Mepham, "The Theory of Ideotogy in *Capttal* Radical Phihsophy.* sayı 2, Yaz 1972.

F9ÖN/1deoloji

19

Georg Lukacs, *History and Ctass Consciousness,* Londra 1971, s. 83-84.

20

Joe McCarney, *The Real World of Ideotogy,* Brighton 1980, s. 95.

21

F. Engels, *Anti-Dühring,* Moskova 1971, s. 135. [*Anti-Dühring,* çev. K. Somer, SolY., 1977}.

22

V. I. Lenin, *What Is To Be Done?,* Londra 1958, s. 23. *[Ne yapmalı*?, çev. M. İ. Erdost, Sol V., 1990].

IV. LUKÂCS’DAN GRAMSCI’YE

Marksizmi toplumsal oluşumların bilimsel analizi olarak düşünmek veya etkin mücadele içindeki fikirler olarak düşünmek, birbirinden bir hayli farklı iki ayrı epistemolojinin doğmasına vesile olacaktır. Bilinç, birinci bağlamda, esas olarak tefekküre dayanır; bilme yetisinin olası en yüksek kesinliği içinde kendi nesnesine “uymaya” veya “tekabül etmeye’' çabalar, ikinci bağlamda ise, toplumsal gerçekliğin gözle görülür ölçüde açık bir *parçası*, gerçekliğin potansiyel dönüştürülmesi içinde rol alan dinamik bir güçtür. Ve eğer durum böyleyse, bu tür bir düşüncenin, kendisinin ayrılamaz biçimde bağlı olduğu tarihi “yansıtıp yansıtmadığı” veya ona “uygun düşüp düşmediğinden söz etmek, Georg Lukâcs gibi bir düşünüre tamamen yerinde bir davranış gibi görünmeye-cektir.

Bilinç, bu yolla, değiştirmeye çalıştığı gerçeklik ile bir olan bir dönüştürücü güç olarak kavranılacak olduğunda kendisi ile bu gerçeklik arasında yanlış bilincin yeşerebileceği herhangi bir “boşluksun varlığından söz edilemeyecektir. Eğer fikirler fiili olarak onun bir parçası iseler, kendi nesnelerine “uymamazlık” yapamazlar. Felsefeci J. L. Austin’in deyişiyle, dünyayı, ya doğru ya da yanlış şeklinde betimleme amacı güden bir “saptayıcı” sözceden söz edebiliriz; fakat gerçekliği ya doğru ya da yanlış olarak “yansıtan” bir “edimsel” sözceden dem vurmanın fazla bir anlamı olmayacaktır. Sizi tiyatroya götürmeye söz verirken, ya da gömleğime mürekkep damlattığınız için sövüp sayarken size herhangi bir şey *betimliyor* olamam. Eğer bir gemiye törensel bir şekilde isim veriyor ya da sizinle birlikte bir rahibin önünde durup “kabul ediyorum” diyorsam, bunlar gerçeklikteki maddi olaylardır; çoraplarımı ütülemek kadar istenen sonucu verici edimlerdir, doğru ya da hatalı olduğu söylenebilen birtakım durumların “tasvirleri” değil.

Öyle ise bu, *bilişsel* (veya yanlış-bilişsel) bilinç modelinin bir *edimsel* bilinç imgesi tarafından dışlanması gerektiği anlamına mı gelmektedir? Tam olarak değil: çünkü bu karşıtlığın bir ölçüde yapıçözüme uğratılabileceği açıktır. Sizi tiyatroya götürme sözünün, eğer söz konusu tiyatro geçtiğimiz hafta oyundaki müstehcen sahneler yüzünden kapatılmış da benim bundan haberim yok ise hiçbir anlamı yoktur. Mürekkep lekesi olduğunu düşündüğüm şey aslında sadece gömleğin deseninin bir parçası ise sövüp

saymam boşunadır. Her “edimsel” yönelim, bir tür bilme edimi, dünyanın aslında nasıl olduğuna ilişkin bir saptama içerir; bir siyasi grubun savunduğu fikirleri baskıcı bir iktidara karşı mücadele etmek için bilemesi, eğer söz konusu iktidar üç yıl Önce yerle bir olmuş da onların ruhu duymamışsa boş bir eylemdir.

Macar Marksist Georg Lukâcs, *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1922) adlı ünlü yapıtında bu noktayı dikkate alır. Lukâcs, “gerçekliğin düşüncenin doğruluğu için Ölçüt olduğu doğrudur. Fakat gerçeklik olan bir şey değil, oluşan bir şeydir -ve oluşması için düşüncenin katılımı gerekir” der.[1] Diyebiliriz ki, düşünce hem bilişsel hem de yaratıcıdır: baskıcı bir grup veya sınıf, kendi gerçek koşullarının farkına varma ediminde derhal bu koşullan değiştirmeye katkıda bulunacak bilinç biçimlerini sergilemeye başlar. İşte bu nedenle bilince dair hiçbir basit “yansıtma” modeli gerçekten işe yaramaz. “Düşünce ve varoluş”, diyor Lukâcs, “birbirine ‘tekabül etme’ veya birbirini ‘yansıtma’, birbirlerine “koşutluk” veya “uygunluk” gösterme anlamında özdeş değildirler (bütün bunlar katı bir ikiliği gizleyen ifadelerdir). Özdeşlikleri bir ve aynı gerçek tarihsel ve diyalektik sürecin veçheleri olmalarındandır/’[2] Lukâcs[1] a göre, devrimci proleterin bilme yetisi, bildiği durumun bir parçasıdır ve söz konusu durumu bir darbede değiştirir. Bu mantık uç bir noktaya çekildiğinde, bir “şeyi” hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğimizi, çünkü bilme edimimizin o şeyi anında bir başka şey haline dönüştüreceğini öne sürüyor gibi görünecektir. Bu öğretinin örtük biçimde temelini oluşturan şey *kendini-t*anıma modelidir; çünkü kendi kendini tanıyan ben artık tanımadan önceki benlik değildir Öyle görünüyor ki, Lukâcs'ın Hegel’e borçlu olduğu bu esas olarak etkin, pratik ve dinamik bilinç anlayışı, bizi aşırı basite indirgeyici, şeylerin gerçekte oluş biçimi ile onları bilme biçimimiz arasında var olan bir kopukluk, bir gedik veya bir aynşım olarak yanlış bilinç fikrini her bakımdan gözden geçirmeye zorlayacak.

Marksizm'den gayet rahatlıkla “proletaryanın ideolojik ifadesi” olarak söz eden Lukâcs, İkinci Enternasyonalden ideoloji sözcüğünün aşağılayıcı olmayan, olumlu anlamını devralır. Lukâcs’a göre ideolojinin yanlış bilinç ile eşanlamlı olduğu yolundaki yaygın görüşün açıkça yanlış olmasının nedenlerinden birisi budur. Fakat Lukâcs, aynı zamanda, Marx’ın meta fetişizmi eleştirisinin kavramsal araçlarının tamamını alıkoyar ve böylece

ideoloji teriminin daha eleştirel bir anlamını da yaşatmış olur. Ama bu olumsuz anlamda, ideolojinin “öteki”si ya da karşıtı artık öncelikle “Marksist bilim” değil, *bütünlük* kavramıdır. Bu kavramın Lukâcs’ın yapıtındaki işlevlerinden birisi, tarihsel görecilik tuzağına düşmeksizin, tarafsız bir toplumbilim düşüncesinden uzak durmasını sağlamaktır Sınıf bilincinin bütün biçimleri ideolojiktir; fakat, deyim yerindeyse, bazıları diğerlerinden daha ideolojiktir. Burjuvaziye ilişkin olarak özellikle ideolojik olan şey, şeyleşmenin korkunç etkileri yüzünden, toplumsal oluşumun yapısını bir bütün olarak kavramaktan aciz oluşudur, Şeyleşme toplumsal yaşantımızı, üzerimizde yarattığı etkiyle bizlere toplumun kolektif bir süreç olduğunu unutturacak ve onu, bunun yerine tecrit edilmiş şu ya da bu nesne veya kurum olarak görür olmamıza yol açacak şekilde parçalar ve bozar. Lukâcs’ın çağdaşı Kari Korsch’un öne sürdüğü gibi, ideoloji öz itibariyle bir tür kap-samlama [synecdoche], yani parçayı bütünün yerine koymamızı sağlayan bir mecazdır. En yüksek siyasi gelişimi içinde proleter bilince özgü olan şey, onun toplumsal düzeni “bütünleştirme” kapasitesidir; çünkü bu tür bir bilgi olmaksızın işçi sınıfı hiçbir zaman kendi koşullarının farkına varamaz ve bu koşulları dö-nüştüremez. Onun durumunun doğru tespit edilmesi, zorla içine yerleştirildiği toplumsal bütünün iç yüzünün anlaşılması olacaktır; Öyle ki proleterin kendi bilincine varma anı ile kapitalist sistemin aslında ne olduğunu fark etme anı aslında özdeştir.

Bir başka deyişle, bilim, hakikat ve kuram artık keskin bir biçimde ideolojinin karşısına konulamayacaktır; bunlar, tam tersine, sadece *belirli* bir sınıf ideolojisinin, işçi sınıfının devrimci dünya görüşünün “ifadelerindirler. Hakikat, burjuva toplumunun bir bütün olarak kendisinin bilincine varmasından ibarettir ve bu muazzam olayın ortaya çıktığı “yer”, proletaryanın özfarkındalığıdır. Proletarya asli meta örneği olduğundan, hayatta kalabilmek için emek gücünü satmak zorunda bırakıldığından, meta fetişizmi üzerine kumlu bir toplumsal düzenin “özü” olarak görülebilir. Ve bu nedenle proletaryanın özbilinci, deyim yerindeyse, meta biçiminin kendinin farkına varması ve bu edimiyle kendini aşmasıdır.

Lukâcs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*[7] ni yazma sürecinde kendisini bir tür Hobson seçimiyle, yani olanaksız zıtlık ile karşı karşıya gelmiş buldu. Bir tarafta (İkinci Enternasyonal*den miras kalma), kendi tarihsel köklerini bastırıyor görünen pozitivist bir Marksist bilim fantazisi, diğer tarafta ise bir tarihsel

gürecilik hayaleti vardı. Bilgi, ya bilmeye çabaladığı tarihe son derece dışsal olan bir şeydi, ya da sadece tarihsel bilincin şu ya da bu özgül koluyla ilgili bir mesele olup bundan daha sağlam bir temele oturmuyordu. Lukâcs, bu açmazı, *özdüşünüm* [self-reflectionj kategorisini gündeme getirerek aşmaya çalışır. Tamamen tarihsel oldukları halde yine de öteki ideolojilerin sınırlarını gözler önüne serebilen ve böylece özgürleştirici bir güç görevi gören bazı bilgi biçimleri (yani, sömürülen sınıfın *kendini* tanıması) vardır. Hakikat, Lukâcs'ın "tarihselci" perspektifi[2] içinde, her zaman belirli bir tarihsel duruma görelidir; hiçbir zaman tarihi tamamen aşan metafizik bir mesele değildir; fakat proletarya, ilkesel olarak, bir bütün olarak kapitalizmin sırrını tek başına çözebilecek bir tarihsel konumdadır. Bu nedenle, artık, ideolojiyi yanlış veya kısmi bilinç, bilimi ise mutlak, tarihten bağımsız bilgi biçimi sayarak birbirinin karşısına koyan kısır antitezin kapanına kısılıp kalmamıza gerek kalmayacaktır. Çünkü her sınıf bilinci yanlış bilinç değildir ve bilim, "doğru" sınıf bilincinin bir ifadesinden veya kodlanmasından ibarettir.

Lukâcs'ın bu argümanı kurarken izlediği yol, günümüzde hiç de koşulsuz olarak taraftar bulabilecek bir yol değildir. Lukâcs, proletaryanın potansiyel olarak "evrensel" bir sınıf olduğunu, çünkü bütün insanlığın potansiyel kurtuluşunu üstlendiğini öne sürer. Bu nedenle, onun bilinci ilkesel olarak evrenseldir; fakat bir evrensel öznellik aslında nesnellik ile özdeştir. Dolayısıyla işçi sınıfının kendi kısmi tarihsel perspektifinden bildiği şey, nesnel olarak doğru olmak zorundadır. Burada saklı olan önemli görüşü çekip almamız için, epeyce Hegel kokan bu dilin bizleri ikna etmiş olması gerekmez. Lukâcs, bir taraftaki sırf kısmi olan ideolojik bakış açılan ile diğer taraftaki tarafsız toplumsal bütünlük görüşleri arasındaki karşıtlığın tamamen yanıltıcı olduğunu gayet doğru bir biçimde fark eder. Çünkü bu karşıtlığın hesaba katamadığı şey, sırf kendi kısmi, tikel çıkarlannın farkına varabilmek için bile olsa bütün olarak toplumsal sisteme ve kendilerinin sistem içindeki yerlerine ilişkin birtakım görüşlere sahip olma gereksinimi duyan ezilen grup ve sınıfların durumlarıdır. Eğer kadınlar kendilerini özgür kılmayı düşünüyorlar ise, ba-baerkilliğin genel yapısına ilişkin bir şeyleri anlamakla ilgilenmeleri gerekir. Bu anlama çabası hiçbir bakımdan masum veya tarafsız değildir; tam tersine, acil siyasi çıkarların hizmetindedir. Fakat bazı noktalarda tikel olandan genel olana, deyim yerindeyse, atlayıp geçilmediğinde bu çıkarlar kolaylıkla çökebilir. Bir sömürge halkı,

emperyalist yöneticileri bu tür bir ihtiyaç duymazken, kendini emperyalizmin global yapısını araştırmaya “zorlanmış” bulabilir. Günümüzde, modaya uygun olarak, "global” veya “total” bir perspektife duyulan ihtiyacı bir kenara atanlar, bu tür bir perspektiften vazgeçecek kadar tuzu kuru olanlar olabilir. Bu tür bir bütünlüğün bir kimsenin dolaysız toplumsal koşulları üzerinde önemli Ölçüde etkili olduğu yerde parça ile bütün arasındaki kesişme noktası daha anlamlı bir şekilde biçimlenir. Lukâcs'ın asıl vurgulamak istediği nokta, belirli grup vc sınıfların kendi koşullarını, eğer bu koşulları değiştirmek istiyorlar ise, daha geniş bir bağlam içine yerleştirme gereksiniminde oldukları ve bu gereksinimi karşılama edimleri sırasında kendilerini bu özgürleştirici bilginin önünü tıkamakta çıkan olanların bilincine meydan okuyor bulacaklarıdır. Bu anlamda, görecilik Öcüsünden korkmak yersizdir: çünkü bütün bilginin özgül bir toplumsal görüş açısından doğduğunu iddia etmek, eski toplumsal görüş açısından da bu amaçlar için bir diğeri kadar değerli olduğunu söylemek demek değildir. Eğer bir kimsenin aradığı şey, bir bütün olarak emperyalizmin işleyişi hakkında bir şeyler öğrenmek ise, böyle bir şeyin varlığını kesinlikle inkâr edecek olan bir Genel Vali’nin veya *Daily Telegraph'm* Afrika muhabirine başvurması son derece tedbirsizce atılmış bir adım olacaktır.

Fakat Lukacs’ın “doğru” smıf bilinci görüşünde mantıksal bir sorun vardır. Çünkü eğer işçi sınıfı bu bilincin potansiyel taşıyıcısı ise *bu* yargı hangi bakış açısına dayanmaktadır? (İdeal) Proletaryanın kendi bakış açısına dayanıyor olamaz, çünkü bu iddiayı tamamen kanıtlanmış varsayar; diğer taraftan, eğer yalnızca * bu bakış açısı doğru ise, buna dışsal olan başka bir bakış açısına da dayanıyor olamaz, Btıikhu Parekh'in belirttiği gibi, yalnızca proleter perspektifin bir bütün olarak toplumun hakikatini kavramaya olanak tanıyacağı iddiası halihazırda söz konusu hakikatin ne olduğunun bilindiğini varsayar.[3] Aynı şekilde hakikat ya işçi sınıfının bilincine tamamen içselmiş gibi görünmekte (ki bu durumda hakikat *olarak* değerlendirilemez ve sadece dogmatik bir önerme ileri sürülmüş olur) ya da hakikati o hakikatin dışından yargılamak gibi olanaksız bir paradoksa düşülmektedir, ki bu durumda bu bilinç biçiminin doğru olduğu iddiasının kendi bindiği dalı kestiği söylenebilir.

Lukâcs*a göre, eğer proletarya ilkesel olarak toplumsal bütüne ilişkin bir bilginin taşıyıcısı ise, kendi durumuna bütüncül bakma gücünden yoksun, dolayımsızlık batağma saplanmış olan burjuva sınıfının doğrudan antitezi durumundadır. Orta sınıf bağlamında, bu tür bir bilginin önünü tıkayan şeyin bu sınıfın içinde bulunduğu atomlara ayırıcı toplumsal ve iktisadi koşullar olduğu, Marksizm'in geleneksel görüşlerinden birisidir: her kapitalist birey, kendi kişisel çıkarı peşinde koşar ve bu birbirinden kopuk çıkarların bütüncül bir sistem içinde nasıl birleştiği ile çok az, belki de hiç ilgilenmez. Buna karşılık, Lukâcs, vurguyu şeyleşme fenomeninde yoğunlaştırır -bu, Lukâcs'ın Marx'ın meta fetişizmi öğretisinden türettiği, ama kendisinin çok daha kapsamlı bir anlam yüklediği bir kavramdır. Marx'ın iktisadi analizlerini Max Webcr'in rasyonalizasyon kuramı ile birleştiren Lukâcs, *Tarih ve Sınıf Bilinci* ndt,* meta biçiminin kapitalist toplumlarda, toplumsal yaşamın her tarafına nüfuz ettiğini ve insan yaşantısının insanlıktan uzaklaştırılması, nicelikselleştirilmesi ve kapsamlı ma-kinalaştırılması şekline büründüğünü öne sürer. Toplumun "bütünlüğü", her biri kendine ait yan Özerk bir hayat biçimi haline gelip insan varoluşu üzerinde sanki doğal bir güçmüş gibi tahakküm kuracak olan bir yığın birbirinden kopuk, uzmanlık isteyen, tfcknik işler şeklinde parçalanır. Tamamen biçimsel he-saplanabilirlik teknikleri, fabrika tezgâhından siyasi bürokrasiye, gazetecilikten adliye koridorlarına kadar toplumun her köşesine yayılır; doğa bilimleri ise şeyleşmiş düşüncenin yalnızca bir başka örneği olmaktan öteye gidemez. Özerk nesne ve kurumlardan oluşan ironik bir dünyanın bunalttığı insani özne büyük bir hızla, bu şeyleşmiş ürünlerde kendi yaratıcı pratiğini tanıma gücünden yoksun, atıl, seyre dalmış bir varlığa indirgenir. İşçi sınıfı, bu yabancılaştırılmış dünyayı kendisinin gaspedilmiş yaratımı olarak kabul etmeye, onu siyasal praksis aracılığıyla geri istemeye başladığında devrimci tanıma anı gelmiş demektir. Bu, Lukâcs düşüncesinin temelini oluşturan Hegelci felsefede şeyleşmenin etkisiyle korkunç bir şekilde birbirinden kopup ayn düşmüş olan özne ile nesnenin yeniden birleşmesine karşılık gelir. Proletarya, kendini olduğu gibi tanıdığı anda tarihin hem öznesi hem nesnesi olur. Aslında Lukâcs, zaman zaman, bu kendi bilincine varma ediminin tamamen kendi başına devrimci bir pratik olduğunu ima eder gibidir.

Lukâcs'm aslında burada yapmış olduğu şey, Hegel'in -tarihin özdeş özne-nesnesi olan- Mutlak Tin*inin yerine proletaryayı yerleştirmektir;[4] ya da bir

sınırlama yapacak olursak, en azından, -kendisinin “atfedilmiş" veya “yüklenilmiş” bilinç adını verdiği-proletaryanın ilkesel olarak *ulaşabileceği*, siyasi yönden arzu edilen bilinç türünü yerleştirmektir. Ve eğer Lukâcs, bu konuda yeterince Hegelci ise, hakikatin bütün olanda yattığı inancında da aynı ölçüde böyledir.

Tinin Fenomenolojisi’ndeki Hegel’e göre, dolayımsız deneyimin kendisi bir tür yanlış veya kısmi bilinçtir; bu deneyim, ancak diyalektik olarak dolayımlandığında, bütünle arasındaki çok katlı, örtük ilişkiler üstündeki örtü kaldırıldığında kendi hakikatini teslim eder. Dolayısıyla, bu anlayışa göre, bizim rutin bilincimizin kendisinin tam da kısmiliği yüzünden, özünde "ideolojik" olduğu söylenebilir. Fakat bu, bu durumda dile getireceğimiz her önermenin ille de yanlış olacağı anlamına değil, bu önermelerin henüz geniş bağlamı içine oturtulmamış izole nesnelere ilişkin yargılar oldukları için, yalnızca yüzeysel, ampirik anlamda doğru oldukları anlamına gelir. Burada yine, tek başına ele alındığında yeterince doğru olabilecek olan, ama Prens Char-les adlı nesneyi bütün bir krallık kurumu bağlamından izole eden, “Prens Charles, dürüst ve saygılı bir insandır”, iddiasını anımsayabiliriz. Bu tür durağan, parçalanmış fenomenler, Hegel’e göre, yalnızca diyalektik aklın çalışmaları ile dinamik, gelişen bir bütün olarak yeniden oluşturulabilir. Bu bağlamda, Hegel’e göre, belirli bir tür yanlış bilincin, dolayımsız deneyimimizde her zaman görülen "doğal” durumumuz olduğu söylenebilir.

Lukâcs için ise, tersine, bu tür kısmi davranış, özgül tarihsel nedenlerden -kapitalist şeyleşme sürecinden- kaynaklanmaktadır; ama büyük ölçüde aynı şekilde, “bütünleştirici” veya diyalektik bir aklın çalışmalarıyla üstesinden gelinebilecek bir şeydir. Hegel’in, rutin, rehin kalmış bilgi tarzının Lukâcs'daki eşdeğeri olan burjuva bilimi, mantığı ve felsefesi, aslında karmaşık yapılı, evrilen bir bütünlük olan şeyi yapay bir biçimde özerk parçalar halinde bölmektedir. Bu nedenle, Lukâcs düşüncesine göre, ideoloji, lam da şeylerin gerçekle oluş biçimlerine sadık-olmayan söylem değil, şeylerin derinlerinde yatan yönelimler ve bağlantılardan habersiz kalıp bu biçimlere yalnızca sınırlı, yüzeysel tarzda sadık olan söylemdir. İşte bu açıdan da ideoloji, Lukâcs düşüncesinde, yaygın sanının aksine, bütünüyle hata veya yanılsama anlamında yanlış bilinç demek değildir.

Tarihi bütünlük olarak kavramak, onu kendi dinamik, çelişkili gelişimi içinde yakalamaktır; insaniyetlerin potansiyel ger-çekleşimi de bu kavrayışın hayati bir parçasıdır. Bu bağlamda, özel türden bir *bilme* -bütün olanı bilme- hem Hegel'e hem de Lukâcs'a göre, belirli bir tür ahlâki ve siyasi *norm**dur Bu nedenle diyalektik yöntem, yalnızca özne ve nesneyi değil, ama aynı zamanda burjuva düşüncesinin birbirinden kopardığı "olgu" ve "değer"i de yeniden birleştirir. Dünyayı belirli bir tarzda anlamak, insanın yaratıcı yetilerinin tam ve özgür açınımını desteklemek ediminden ayrı düşünülemez olur. Ampirist veya po-zitivist düşüncede olduğu gibi, bir yanda tarafsız, değerden-bağımsız bilgi, diğer yanda da keyfi bir öznel değerler kümesi arasında kimsesiz ve çaresiz kalmayız. Tam tersine, bilgilenme ediminin kendisi hem "olgu", hem "değer"dir; siyasi özgürlcşim için elzem olan tam ve doğru bilme yetisidir, Leszek Ko-lakowski*nin belirttiği gibi: "Bu özel bağlamda [yani, öz-

F lOÖN/İıfcoluji gürleştirici bilgi bağlamında] gerçekliğin kavranılması ve dönüştürülmesi iki ayn süreç dahil, tam tersine, bir ve aynı fenomenlerdir/'[5]

Lukâcs[6] ın sınıf bilincini konu alan yazılan yirminci yüzyıl Marksizm'inin en zengin, en orijinal belgeleri arasında yer alır, Buna rağmen bu yazılar bir dizi yıkıcı eleştiriye açıktır. Söz gelimi, bu ideoloji kuramının ekonomizm ile idealizmin kötü bir karışımına meyilli olduğu söylenebilir. Ekonomizm, çünkü Lukâcs, Marx'ın olgunluk dönemi düşüncelerinde içerilen meta biçiminin bir şekilde burjuva toplumundaki her türlü ideolojik bilincin gizli özü olduğu görüşünü eleştirmeksizin kabul eder. Lukâcs'a göre, şeyleşme yalnızca kapitalist ekonominin temel özelliklerinden birisi olarak değil, aynı zamanda "kapitalist toplumun her bakımdan temel yapısal sorunu" olarak rol oynar.[7] Sonuç olarak, burada, aslında birbirinden çok farklı olan etki, söylem ve yapılan ho-mojenize eden, bir tür ideoloji özcülüğü söz konusudur En kötü halinde bu model, burjuva toplumunu şeyleşmenin (ekonomik, siyasi, hukuki, felsefi her düzeyi öteki düzeyleri itaatkâr bir tarzda taklit eden ve yansıtan), düzgün bir biçimde katmanlara ayrılmış "ifadelerine indirgeme eğilimindedir. Ayrıca, daha sonralan Theodor Adorno'nun öne süreceği gibi, bütün suçlann sorumlusu olarak gösterilen şeyleşme üzerindeki bu aşırı ısrar örtük biçimde idealisttir: Lukâcs metinlerinde, şeyleşme ekonomik sömürü gibi temel kavramların yerini alma eğilimindedir. Hemen hemen aynı şey, Hegel'in bütünlük kategorisini;

üretim tarzlannı, üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişkileri ve benzeri şeyleri zaman zaman bir kenara bırakıvermesine neden olacak biçimde kullanması hakkında da söylenebilir. Marksizm, tıpkı Matthew Ar-nold'ın ideal şiirsel görüşü gibi, yalnızca gerçekliği muntazaman ve bir bütün olarak görme meselesi midir? Lukâcs'ın tavnnı biraz gülünçleştirerek soracak olursak: devrim yalnızca *bağlantılar* kurma meselesi midir? Ve Hegel için olmasa da Marksizm için toplumsal bütünlük, "çarpıtılmış" ve asimetrik, içinde ekonomik belirleyicilerin üstünlüğü ele geçirmeleri yüzünden doğru yoldan çıkmış bir şey değil midir? "Altyapı-üstyapı" görüşünün "kaba" Marksist versiyonlarına karşı haklı olarak ihtiyatlı olan Lukâcs, il* giyi, mekanik belirlenimciliğin bu türünden toplumsal bütün fikrine çekme arzusundadır; ama gel gör ki toplumsal bütün, bu haliyle, içinde her bir "düzey"e öteki düzeylerle eşit etkililik bahşedilen tamamen "döngüse!" bir bütün olma riski taşır

Meta fetişizmi, Marx için olduğu kadar Lukâcs için de, yalnızca bir zihin durumu değil, kapitalizme ilişkin nesnel, maddi bir yapıdır. Fakat *Tarih ve Sınıf Bilinci* nde* burjuva toplumun "özünü", burjuva sınıfının kendi kolektif öznelliği içine yerleştiriyor görünen diğer, fazlasıyla idealist ideoloji modeli de yürürlüktedir, "Bir sınıfın", der Lukâcs, "kendi hegemonyasını kurmaya hazır olması demek, bilinç ve çıkarlarının kendisine toplumun tamamını bu çıkarlara uygun bir tarzda örgütleme olanağı vermesi demektir."[7] Öyle ise burjuva düzeninin ideolojik dikişinin tutmasını sağlayan sağlayan şey nedir? Bütün sınıflara aynı şekilde kendi damgasını vurmuş olduğu varsayıiabilecek "nesnel" meta fetişizmi sistemi mi, yoksa egemen sınıf bilincinin "öznel" gücü müdür? Ga-Teth Stedman Jones'un ikinci görüşe dair söylediği gibi, ideoloji, Lukâcs'a göre, sanki "toplumsal bütünlüğün içinin katışıksız bir sınıf öznesinin ideolojik özü ile doldurulması^ sayesinde tutunacak bir yer buluyormuş gibi görünür. Yine Stedman Jones'a göre, bu tür bir yaklaşımın gözden kaçırdığı şey, ideolojilerin "farklı sınıfların 'güç istemi'nin öznel ürünü" olmaktan çok, *"bütün* bir rakip sınıflar arası toplumsal mücadele *alanı* tarafından belirlenen *nesnel* sistemler" olduklarıdır. Genelde "larihselci" Marksizm bağlamında olduğu gibi Lukâcs düşüncesinde de, zaman zaman, sanki her toplumsal sınıf, kendi maddi varoluş koşullarını doğrudan doğruya ifade eden, kendine özgü, bütünlüklü bir "dünya göriişiTne sahipmiş gibi görünür* Ve dolayısıyla ideolojik hâkimiyet de bu dünya görüşlerinden

birisinin bir bütün olarak topluma kendi damgasını vurmasından ibaret olur. İdeolojik iktidarın bu versiyonu yalnızca, daha yapısal ve nesnel olan meta fetişizmi öğretisine uygun düşmekte zorlanıyor olmakla kalmaz, aynı zamanda ideolojik “alan”ın gerçek eşitsizliğini [unevennessl ve karmaşıklığını korkunç Ölçüde basite indirger. Nicos Poulantzas’ın ileri sürdüğü gibi, ideoloji, tıpkı toplumsal sınıfın kendisi gibi, doğası gereği *ilişkisel* olan bir fenomendir: bir sınıfın kendi varoluş koşullarım yaşama biçiminden çok, bunları *öteki sınıfların yaşama deneyimiyle ilişkili olarak*[8] *yaşama* biçimini ifade eder. Nasıl ki proletaryasız bir burjuva sınıfı, ya da tam tersi, olamaz ise, aynı şekilde bu sınıfların her birine özgü ideoloji de tepeden tırnağa kadar karşıtının ideolojisi tarafından biçimlendirilir. Daha önce tartışmış olduğumuz gibi, hâkim ideolojiler, alt sınıfların yaşanan deneyimi ile etkili bir biçimde ilişki içinde olmak zorundadır; bu alt sınıfların kendi hayatlarını yaşama tarzları da tipik bir biçimde hâkim ideolojiler tarafından biçimlenir ve etki altında bırakılır. Kısaca, tarihselci Marksizm, bir “sınıf özne” ile onun “dünya görüşü” arasında aşın organik ve içsel bir ilişki olduğunu farzeder. Söz gelimi ideolojileri tipik bir biçimde hem üstlerindeki hem de altlarındaki sınıflardan devşirilmiş Öğelerden oluşan, -Marx’ın deyimiyle “çelişkinin ete kemiğe bürünmüş hali*— küçük burjuvazi türünden toplumsal sınıflar ve milliyetçilik gibi, belirli bir toplumsal sınıfa “ait” olmayan, ama daha çok bunlar arasında bir çekişme konusu olan yaşamsal önemde ideolojik temalar vardır.[9] Toplumsal sınıflar ideolojileri, bireylerin belirli bir yürüme tarzı sergilemeleri gibi sergilemezler: ideoloji, daha çok karmaşık, ihtilaflı bir anlam alanıdır; burada bazı temalar belirli bir sınıfın deneyimlerine yakından bağlıyken, {bazıları ise, muhalif güçler arası mücadelede zaman zaman bir tarafa, zaman zaman diğer tarafa çekilen “yüzer-gezer” temalardır. İdeoloji, içinde sürekli yoğun bir trafiğe tanık olunan bir tartışma ve müzakere alanıdır: anlamlar ve değerler, farklı sınıflar ve gruplar arası alanda çalınır, dönüştürülür, el konulur, bırakılır, yeniden sahiplenilir, yeniden eklemlenir. Bir egemen sınıf “kendi deneyimlerini” bir dereceye kadar kendisinden önceki egemen sınıfın ideolojisine göre “yaşıyor” olabilir -örnek olarak, aristokratik görünümlü İngiliz *haute* burjuvazisini düşünebiliriz. Ya da kendi ideolojisini alt sınıflardan birisinin inançları açısından biçimliyor olabilir- finans kapitalizmin yönetici kesiminin küçük burjuvazinin önyargı ve kaygılarını kendi amaçlan için devraldığı faşizm örneğinde olduğu gibi. Devrimci sosyalizm örneğinden açıkça anlaşılacağı üzre, sınıflar ve

ideolojilerin tam ve düzgün bir şekilde bire bir karşılık gelmesi söz konusu değildir. Her devrimci ideoloji, siyasi yönden etkili olabilmek için, Lukâcs'ın "saf" proleter bilincinden çok daha fazla bir şey olmak zorundadır; eğer iktidar karşıtı güçlerin önemli bir bölümü ile geçici ittifaklar kuramıyor ise başarı şansı oldukça azalacaktır,

Lukâcs*ın çalışmalarında merkezi bir yer tutan, birer "özne" olarak toplumsal sınıflar fikrine de karşı çıkılmıştır. Bir sınıf sadece, hümanist düşüncenin bireylere atfettiği, bilinç, birlik, özerklik, kendi kaderini tayin yeteneği gibi niteliklerle donatılmış, bir tür kolektivize edilmiş birey değildir. Sınıflar, Marksizm'e göre, kesinlikle birer tarihsel *faildir,* ama, "öznelerarası" kendilikler ol-duklan kadar yapısal, maddi oluşumlardır da. Ve sorun, bu iki yönün bir arada nasıl düşünüleceğidir. Hâkim sınıflar, halihazırda görmüş olduğumuz gibi, homojen yapılar olmaktan çok, genellikle karmaşık, kendi içlerinde ihtilaflı "bloklar"dır. Ve aynı şeyler bunların siyasi basımları için de geçerlidir. Dolayısıyla, bir "smıf-ideolojisi"nin büyük ölçüde aynı türden bir eşitsizlik ve çelişki sergilemeye açık olduğu söylenebilir.

Lukâcs'ın ideoloji kuramının en sert eleştirisi, onun, bir dizi tedrici hamleyle, Marksist kuramı proletarya ideolojisine, ideolojiyi bir "saf" sınıf öznenin ifadesine ve bu sınıf özneyi de toplumsal oluşumun özüne indirgemiş olduğunu söylemek olacaktır. Fakat bu eleştiri kısmen doğrudur. Lukâcs, hiç de, işçi sınıfının bilincinin onun yöneticilerinin bilinci tarafından hangi yollardan "kirletildiğini" göremeyecek kadar kör değildir ve ayrıca, ona devrimci olmayan şartlar altında organik bir "dünya görüşü'* at-fediyora da benzemiyor. Aslında eğer proletarya "normal[1]' haliyle, ete kemiğe bürünmüş metadan hemen hemen farksız bir şey ise onun bir *özne* olabileceğini düşünmek hiç de kolay değil -ve bu nedenle bir "kendisi için sınıf' haline geçişi tam olarak nasıl başarabileceğini anlamak da çok zor. Fakat *egemen* ideolojinin hiçbir bakımdan önemli ölçüde kendi ast ideolojileriyle girdiği diyalog içinde şekilleniyor görünmemesi anlamında, bu "kirlenme" süreci iki yönlü işliyor gibi gözükmez.

Tarih ve Sınıf Bilinci'nAz aslında iki farklı ideoloji kuramının işlerlikte olduğunu görmüştük: birisi meta fetişizminden, diğeri ise bir sınıf öznenin dünya görüşü olarak tarihselci ideoloji anlayışından türetilme iki ayrı

ideoloji kuramı. Proletarya açısından bu iki anlayış, sırasıyla onun ‘"normal” ve devrimci varlık durumlarına karşılık geliyor gibi gözükür İşçi sınıfının bilinci devrimci olmayan koşullarda edilgen bir biçimde şeyleşmenin etkisi altındadır; bu durumun proletarya ideolojisi tarafından etkin bir şekilde nasıl *oluşturulduğun*a, ya da onun söz konusu deneyimin o kadar da itaatkâr olmayan yönleriyle ne tür bir etkileşim içinde olduğuna dair bizlere herhangi bir ipucu verilmez, işçi kendisini, kendi nesnelleştirimi temelinde bir özne haline nasıl getirebilir? Fakat söz konusu sınıf devrimci bir özne olma yolunda -gizemli-bir değişim gösterdiğinde tarihselci sorunsal öne çıkar ve onlan yönetenler için bir zamanlar geçerli olan şey -bütün toplumsal oluşumun içini kendi ideolojik kavramlarıyla ağzına kadar doldurmaları- şimdi onlar için de geçerli olmaya başlar. Nitekim bu yönetenler hakkında söylenilenler pek de tutarlı değildir: çünkü bu *etkin* ideoloji fikri, yönetenlerin kendilerinin de meta fetişizmi yapısının kurbanı oldukları görüşü ile uyumlu değildir. Orta sınıfın, kendisi de diğer sınıflarla birlikte aynı şeyleşme yapısına tabi ise, benzersiz, birleşmiş dünya görüşü sayesinde hüküm sürebileceği nasıl düşünülebilir? Egemen ideoloji burjuvaziye mi, yoksa burjuva toplumuna mı ilişkin bir meseledir?

Tarih ve Sınıf Bilinci[9] *ni* bozan şeyin tipik idealist bir tutum olan “bilinç”in kendisinin önemini abartma olduğu iddia edilebilir. “Kapitalizm bataklığından çıkış yolunu”, diyor Lukâcs, “yalnızca proletaryanın bilinci aydınlatabilir”[10] bu vurgu, bir anlamda, bilinçten *yoksun* bir proletaryanın bu işi görmesi çok zor olduğundan, yeterince ortodoks olmasına rağmen, yine de aydınlatıcı. Çünkü Marksizmi, işçi sınıfını devrimci değişimin baş aktörü olarak seçmeye iten şey öncelikle onun, fiili veya potansiyel, *bilinci* değildir. Eğer işçi sınıfı bu tür bir aktör rolü oynuyor ise bu maddi, yapısal nedenlerden dolayıdır -bu sınıfın, kapitalist üretim süreci içinde, bu rolü üstlenebilecek şekilde konumlanan, eğitilen, örgütlenen ve ondan ayrı düşünülemez olan tek yapı olmasından dolayıdır. Bu anlamda, devrimci yıkım araçlarını “seçen”, kendi mezar kazıcılarını özenle besleyip büyüten Marksizm değil, kapitalizmin kendisidir. Lukâcs, bir toplumsal oluşumun gücünün her zaman son tahlilde “tinsel” bir güç olduğunu ileri sürerken, ya da “devrimin yazgısı... proletaryanın ideolojik olgunluk düzeyine, yani onun sınıf bilincine bağlıdır”,[11] derken, bu maddi konulan sırf bir saf bilinç meselesine -Gareth Stedman Jones’un işaret ettiği gibi, tuhaf bir tarzda cisimden yok-s un ve uçucu kalan ve pratikler ve kurumlarla ilgili bir

meseleden çok “fikirlerde ilgili bir mesele şekline bürünen bir bilinçtir bu-dönüştürme tehlikesindedir.

Lukâcs, bilince büyük öncelik tanıması açısından olduğu kadar, bilim, mantık ve teknolojiye olan Romantik düşmanlığı açısından da idealisttir.[12] Ona göre biçimsel ve analitik söylemler, burjuvaziye özgü şeyleşmeyi taşıyan söylemlerdir; tıpkı her türlü me-kanizasyon ve rasyonalizasyon biçiminin özünde yabancılaştırıcı gözükmesi gibi. Bu süreçlerin kapitalizm tarihindeki ilerici ve özgürleştirici yönleri, Romantik muhafazakâr düşünceye özgü bir hüzünlü nostalji içinde tamamen göz ardı edilir. Lukâcs, Marksizm’in bir bilim olduğunu reddetmek istemez; fakat bu bilim, zamandan bağımsız analitik önermelerden oluşan bir küme değil, “proletaryanın ideolojik ifadesizdir. Bu, kesinlikle, tkinci Enternasyonalcin “bilimciliği”ne -tarihsel materyalizmin, tarihsel gelişime içkin yasalann katışıksız nesnel bilgisi olduğu inancına-güçlü bir karşı çıkışı dile getirir. Fakat bu tür metafizik fantazilere Marksizm’i devrimci ideolojiye *indirgeyerek* karşı çıkmak da pek doğru sayılmaz» *Kapitalin* karmaşık denklemleri sosyalist bilincin kuramsal bir “ifadesinden mi ibarettir? Bu bilinç, kısmen bu kuramsal çalışma tarafından *oluşturulmamı*.y mıdır? Ve eğer bizlere hakikati sunacak olan şey yalnızca proletaryanın özbilinci ise, her şeyden önce bu hakikatin doğru olduğu yargısına, eğer bundan görece bağımsız bir kuramsal kavrayış ile değilse, nasıl varabiliriz?

Daha önce de ileri sürmüş olduğum gibi, Lukâcs’m ideolojiyi yanlış bilinç ile bütün bütüne bir tuttuğunu düşünmek hatalı olur» İşçi sınıfının sosyalist ideolojisi hiç şüphe yok ki ona göre yanlış değildir; hatta burjuva ideolojisi bile ancak terimin karmaşık bir anlamında yanıltıcı sayılabilir. Aslında ideolojinin Marx ve Engelsen erken dönem düşüncelerinde, doğru duruma ilişkin yanlış düşünce, buna karşılık Lukâcs’da yanlış duruma ilişkin doğru düşünce olduğu iddia edilebilir. Burjuva fikirleri gerçekten de burjuva toplumundaki şeylerin durumunu tam ve doğru olarak yansıtırlar; gelgelelim her nasılsa doğru yoldan çıkmış olan, bu durumun kendisidir. Bu bilinç, kapitalist toplumsal düzenin şey-leşmiş doğasına sadıktır ve çoğu kez de bu durum hakkında doğru iddialar dile getirir; buna karşılık, bu donmuş görüntüler dünyasının içine nüfuz edip, onun temelini teşkil eden yönelimler ve ilişkiler bütününü açıkça ortaya koyamadığı ölçüde “yanlış"tır. Lukâcs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*nin nefes kesici temel bölümü olan

“Şeyleşme ve Proletaryanın BiiinciMnde, Kant-sonrası felsefenin tamamını boş Özneler ile taşlaşmış nesneler arasındaki kopukluğun ve meta biçiminin gizli tarihi olarak cesur bir biçimde yeniden yazar; bu anlamda söz konusu düşünce, onu tepeden tırnağa biçimlemiş olan kapitalist toplumun başat toplumsal kategorilerine uygundur. Burjuva ideolojisi, maddi dünyayı çarpıtması, ters çevirmesi, ya da reddetmesinden çok, bu şekliyle burjuva toplumuna yapısal olan belirli sınırların ötesine geçememesinden dolayı yanlıştır. Lukâcs’ın ifadesiyle: “Dolayısıyla burjuvazinin sınıf bilincini ‘yanlış’ bilince çeviren engel nesneldir; sınıfsal durumun kendisidir. Bu engel ne keyfi veya öznel, ne de psikolojiktir; var olan ekonomik durumun nesnel sonucudur/'[13] Dolayısıyla, burada ideolojinin kökleri en azından

*M**2**irx'm Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'ine kadar uzanan bir diğer tanımına, “yapısal olarak sınırlanmış düşünce” olarak ideoloji tanımına ulaştığımız söylenebilir. Marx, söz konusu metinde bazı Fransız siyasetçileri küçük burjuvazinin temsilcisi kılan şeyin ne olduğunu tanışırken, bunun “onların, kafalarında, [küçük burjuvazinin] yaşamda aşamadığı sınırların Ötesine geçememeleri” olduğu görüşünü savunur. Dolayısıyla, bu çerçevede, yanlış bilinç zihindeki değil de toplumdaki bazı engeller yüzünden yolunu şaşırıp tıkanan düşüncedir, ve ondan, ancak toplumun kendisini dönüştürmekle kurtulunabilir.

Mesele bir başka şekilde de dile getirilebilir. Sadece istihbarat veya haber almadaki bazı gediklerden kaynaklanan ve düşüncenin biraz daha netleştirilmesiyle halledilebilen belirli hatalar vardır. Oysa dayandığımız bir sınırı aşmamıza, kavrayışımız inatla yol vermiyor ise, bu engelleme, toplumsal yasanın kendi içinde var olan bir “sınır”ın belirtisi olabilir. Bu tür bir durumda, ne daha çok zekâ ve yaratıcılık, ne de salt “fikirlerin evrimi” bizleri bir adım daha ileriye götürebilir; çünkü burada ters düşen şey, belirli maddi kısıtlamalar tarafından koşullanmış olan bilincimizin bütün bir alan ve çerçevesidir. Toplumsal pratiklerimiz, tam da onları açıklama amacı güden fikirlerin önünü keser; eğer bu fikirlerin gelişmesini istiyorsak, yaşam biçimimizi değiştirmemiz gerekir, Marx burjuva ekonomi politikçilerine karşı tam da bunu savunmuştur: bu insanların yaptıkları keskin kuramsal araştırmaların önü, kendi söylemlerinin içine onu kuşatan toplumsal koşulların damgasını vurmasından kaynaklanan sorunlar tarafından sürekli olarak kesilir.

Bundan dolayıdır ki Lukâcs, burjuva ideolojisi hakkında, “toplumsal ve tarih-durum içerisinde *öznel açıdan* doğrulanan, anlaşılabilen ve anlaşılması gereken, yani “doğru” olan bir şeydir. Aynı zamanda, *nesnel açıdan*, toplumun evriminin özüne dokunmadan geçer ve onu tam olarak ifade etmeyi ve yerini kesin bir biçimde belirtmeyi beceremez,”[16] diyebilmektedir, ideoloji, burada, bir saf yanılsama olmaktan çok uzaktır artık. Aynı şey, "nesnel” ve “öznel” terimlerinin yerleri değiştirilecek olursa bile yine geçerlidir. Çünkü aynı ölçüde, burjuva ideolojisinin kendi hedeflerine (özgürlük, adalet ve benzerlerine) ulaşmada “öznel olarak” başarısız kaldığını, ama tam da bu başarısızlığı ile farkında olmadığı bazı nesnel amaçların inkişafına yardımcı olduğu iddia edilebilir, der Lukâcs. Bunu söylerken anlatmak istediği, tahminen, bu durumun, nihayetinde sosyalizmi iktidara taşıyacak olan tarihsel koşulların gelişmesine katkıda bulunduğudur. Bu tür bir sınıf bilinci bir kimsenin kendi gerçek toplumsal koşullarının bilincinde *olmamasını* gerektirir ve bu nedenle bir tür kendini aldatmadır; oysa Engels, daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu~ radaki bilinçli güdülenimi salt yanılsama olarak görüp dışanda bırakma eğiliminde iken, Lukâcs, ona belirli ölçüde, sınırlı bir doğruluk payı tanımaktan yanadır “Bütün nesnel yanlışlığına rağmen”, der, “burjuvazide rastladığımız kendi kendini aldatan ‘yanlış’ bilinç en azından kendi sınıfsal konumuna uygun düşer.’[17] Burjuva ideolojisi, varsayımsal bir toplumsal bütünlük açısından bakıldığında yanlış olabilir, ama bu fiili olarak var olan duruma göre yanlış olduğu anlamına gelmez.

Meseleyi bu şekilde dile getirmek, aksi takdirde kafa karıştırıcı olabilecek, yanlış bir duruma ilişkin doğru düşünce anlamında ideoloji fikrinin bir anlam kazanmasına yardımcı olabilir belki de. Çünkü bu formülasyonun yapay görünen yönü, bir *duruma* yanlış denilebileceği fikridir. Derin su dalgıçlığı hakkmdaki önermeler doğru veya yanlış olabilir, ama derin su dalgıçlığının kendisi değil. Fakat bir hümanist olarak Lukâcs, bu soruna kendince bir çözüm bulur. “Yanlış” bir durum, ona göre, içinde insani “öz”ün -insanlığın tarihsel olarak geliştirmiş olduğu yetilerin tam potansiyelinin- gereksiz yere önünün tıkandığı ve yabancılaştınldığı durumdur. Ve bu tür yargılar hep, olanaklı ve arzu edilir bir gelecek görüşüne dayanır. Yanlış bir durumun yanlışlığı, ancak, bu engelleyici, yabancılaştırıcı güçler ortadan kaldırıldığında olanaklı *olabilecek* olan şeyin sunduğu avantajlı korumdan geriye bakılarak, bir istek kipi kullanarak

belirlenebilir. Fakat bu, “kötü” ütopyalarda olduğu gibi spekülatif bir geleceğin boş uzamından medet ummak demek değildir; çünkü Lukâcs düşüncesinde ve aslında genel olarak Marksizm’de bu arzu edilir geleceğin taslağı şimdide, bugünde filizlenen birtakım olabilirliklerden çıkartılabilir. Demek ki şimdi dediğimiz şey, kendisi ile özdeş değildir: içinde onun ötesine işaret eden bir şeyler vardır; çünkü aslında her tarihsel şimdi kendi olası gelecek beklentisiyle şekillenir.

İdeoloji eleştirisinin düşüncenin toplumsal temellerini incelemeye kalkışıyorsa, mantıksal olarak kendi tarihsel kökenleri hakkında da belirli bir açıklama getirebilme gücünde olması gerekir. İdeoloji fikrinin kendisini doğurmuş olan maddi tarih neydi? İdeoloji araştırması kendi olabilirlik koşullarını da içerebilir mi?

İdeoloji kavramının, düşünce sistemlerinin kendi kısmiliklerinin ilk kez farkına varmaya başladığı tarihsel dönemde doğmuş olduğu ve bu farkına varışın da söz konusu düşünce sistemlerinin yabancı ve alternatif söylem biçimleri ile karşılaşmak zorunda kaldıkları zaman ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Bu oluşumun sergileneceği sahne dekoru ise, her şeyden önce, burjuva toplumunun gelişimi ile hazırlanmıştır. Çünkü Marx’ın da kaydettiği gibi, geleneğe daha bağlı toplumsal düzenlerin tersine, kendisine ilişkin her şeyin, hatta bilinç biçimlerinin bile kesintisiz bir değişim durumunda olması bu toplumun karakteristik bir özelliğidir. Kapitalizm, varlığını ancak üretim güçlerinin sürekli gelişimi ile sürdürebilir ve bu kızışmış toplumsal ortamda yeni fikirler, meta alanındaki modalar gibi, başdöndürücü bir hızla birbirinin yerini alırlar. Böylece herhangi bir tek dünya görüşünün sabit otoritesi tam da kapitalizmin kendi doğası yüzünden sarsılmaya başlar. Ayrıca, bu tür bir toplumsal düzen, toplumsal mahrumiyet yarattığı ölçüde farklı yaşam biçimleri arasındaki eskiden beri kutsal sayılan sınırlara saldırarak ve tüm bu sınırları ana diller, etnik kökenler, yaşam tarzları ve ulusal kültürler arasındaki bir *melee* [meydan kavgası -ç.n.] içinde eriterek, çoğulluk ve parçalanmışlık da yaratır. Sovyet eleştirmen Mikhail Bakhtin’in “çokseslilik” ile anlatmak istediği tamamen budun Hızla çoğalan bir entelektüel işbölümünün damgasını vurduğu bu atomlara ayrılmış mekânda, birçok değişik itikatlar, öğretiler ve kavrayış biçimleri arasında sürüp giden bir otorite mücadelesi vardır. Bu düşüncenin, farklılığın, çoğulluğun ve heterojenliğin, su götürmez bir biçimde “ilerici”

olduğunu düşünen postmodern kuramcıları tereddüte düşürmesi gerekir. Bu rakip itikatların yarattığı karışıklık içinde her inanç sistemi kendisini istenilmeyen rakipler tarafından kıskaca alınmış görecek ve böylece kendi sınırları keskin bir biçimde be-lirginleşecektir, Böylelikle ortam, felsefi kuşkuculuk ve göreciliğin -entelektüel pazar yerinin yakışıksız gürültüsü içinde, tek başına hiçbir düşünme tarzının diğerlerinden daha geçerli olduğu iddiasında bulunamayacağı inancının- gelişimi için uygun bir hale getirilmiş olur. Eğer bütün düşünceler kısmi ve taraf tutucu ise, her düşünce "ideolojik" demektir

Dolayısıyla, çarpıcı paradoksla, kapitalist sistemin kendi dinamizmi ve değişebilme yetisi kendi bindiği dalı kesmeye yönelir, ki bu durum belki de en açık biçimde emperyalizm fenomeninde görülür. Emperyalizmin, kendi değerlerinin, tam da yabancı bir kültürle karşılaştıkları noktada, mutlak doğru olduğunu öne sürmesi gerekir ki bu da kayda değer ölçüde zihin karıştırıcı bir deneyim olabilir. Kendi işlerini kökten farklı, ama açıkça etkili bir biçimde yürüten başka bir topluma boyun eğdirmeye çalışmakla meşgulken kendi iç görme biçiminizin olanaklı tek biçim olduğuna duyduğunuz inancın devam etmesi gerçekten çok zordur. Joseph Conrad'ın romanları bu güçsüzleştirici çelişkiyi temel alır. Şu halde, başka yerlerde olduğu gibi burada da, tarihte ideoloji kavramının ortaya çıkışının insanı içten içe yiyip bitiren bir kaygıyı -kendi doğrularınızın size, yalnızca tarihsel konumunuzdan dolayı, akla uygun geldiğinin sıkıntı verici farkındahğını- açığa vurduğu söylenebilir.

Aynı şekilde modern burjuvazinin de benzeri bir çaresizlik yaşadığı görülmekte. Modem burjuvazi, eski tarz metafizik kesinliklere geri dönemediği gibi, iktidarının meşruluğunu tamamen sarsacak olan safkan bir kuşkuculuğa sarılmak da istemiyor. Yirminci yüzyılın başlarında, bu açmazın üstesinden gelmeye yönelmiş olan girişimlerden birisi Kari Mannheim'ın, Weimar cumhuriyet hükümeti dönemindeki siyasi kargaşa ortamında Lukâcs tarihselciîiğinin etkisi altında kaleme alınmış olan *İdeoloji ve Ütopya*[9]sidir (1929). Mannheim, orta sınıf toplumunun yükselişiyle birlikte geleneksel düzenin eski, monolojik dünya görüşünün ebediyen ortadan kalktığının gayet iyi farkındadır. Bir zamanlar bilgiyi tekeline almış olan otoriter bir dini ve siyasi kast artık yerini, çatışan kuramsal perspektifler arasında seksek oynayan bir "özgür" entelijansiyaya

bırakmış bulunmaktadır. Nitekim “bilgi sosyolojisinin amacı bütün aşkın hakikatleri tekme tokat kovmak ve belirli inanç sistemlerinin toplumsal belirleyicilerini incelemek, ama aynı zamanda, bütün bu inançları aynı kefeye koyan güçsüzleştirici göneciliğe karşı tetikte durmaktır. Sorun, Mannheim’ın tedirgin olarak da olsa fark ettiği gibi, başkalarının görüşlerine ilişkin getirilen her ideolojik olma eleştirisinin daima hemen arkasından gelen bir *tu quoque*[9]ye *[sen de öylesin'e* -ç.n.] açık olmasıdır Kişi, entelektüel hasmının ayağını kaydırmaya çalışırken her zaman kendi ayağmı da kaydırma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Mannheim’ın bu göreciliğe karşı açıkça savunduğu şey, kendisinin “bağıntıcılık” adını verdiği ve fikirlerin, kendilerini doğuran toplumsal sistem içerisindeki yerlerinin keşfedilmesi anlamına gelen bir görüştür. Düşüncenin toplumsal temellerine ilişkin bu tür bir araştırma, ona göre, nesnellik hedefine aykırı olmak zorunda değildir, çünkü fikirler içsel olarak toplumsal kökenleri tarafından şekillendiriliyor olsalar da, doğruluk değerleri söz konusu kökenlere indirgenemez. Her tikel bakış açısının kaçınılmaz tek-taraflılığı, bu bakış açısını kendi rakipleri ile sen-tezleyerek giderilebilir ve böylece gcçici, dinamik bir düşüncc bütünlüğüne ulaşılabilir. Aynı zamanda, bir kendi kendini gözetleme işlemi sayesinde kendi perspektifimizin sınırlarını da dikkate alabilir ve bu yolla sınırlı bir nesnelliğe erişebiliriz. Dolayısıyla Mannheim, Weimar Almanyası’nın, yaşamı düzenli bir bütün olarak görme kaygısında olan Matthew Arold’u olarak ortaya çıkar. Tek yönlü ideolojik bakış açılan, daha kapsamlı bir bütünlük içine, bunu başarabilecek ölçüde tarafsız olanlar -yani, hatırı sayılır Ölçüde Kari Mannheim’a benzeyen “Özgür” aydınlar- tarafından yerleştirilecektir. Bu yaklaşım hakkında söylenebilecek tek şey, görecilik sorununu kapıdan kovarken bacadan içeri aldığıdır; çünkü bu sentezin dayandığı taraflı bakış açısının ne olduğu sorusu her zaman sorulabilir. Bütünlüğe duyulan ilgi, yalnızca çıkarın bir başka türü değil midir?

Bu tür bir bilgi sosyolojisi, MannheinTa göre, eski tarz ideoloji eleştirisinin yerini alabilecek iyi bir alternatiftir. Bu eleştiri biçimi özü gereği, bir kimsenin haşininin fikirlerinin *maskesini düşürmesi,* bu fikirlerin bilinçli veya bilinçsiz toplumsal güdülenimler tarafından beslenen yalanla, aldanmalar ve yanılsamalar olduğunu gözler önüne sermesi ile ilgili bir meseledir. Kısacası, ideoloji eleştirisi burada, Paul Ricoeur’ün “şüphenin

yorumbilgisi” adını vereceği şeye indirgenir ve bir grubun önyargı ve inançlarının temelini belirleyen bütün bir “zihinsel yapiyı aydınlatma gibi daha büyük bir incelik ve hırs gerektiren bir görevi üstlenmek için yetersizdir. Mannheim, bir yerde, ideolojinin yalnızca, kökleri belirli bireylerin psikolojisi ile ilişkilendirilebilen Özgül, aldatıcı iddialar ile bağlantılı olduğunu söyler. Bu kesinlikle ideoloji eleştirisini önemsizleştiren bir tavırdır: Mannheim, aldanmanın, birtakım psikolojik kaynaklardan doğmak şöyle dursun, bütün bir toplumsal yapı tarafından üretildiğini savunan meta fetişizmi türü kuramlarla yeterince ilgilenmez.

“Bilgi sosyolojisinin ideolojik işlevi, aslında bütün bir Marksist ideoloji anlayışım etkisiz hale getirip, onun yerine daha az savaşçı ve ihtilaflı bir “dünya görüşü” anlayışı yerleştirmektir Mannheim, şüphesiz, bu tür dünya görüşlerinin değer yargı lanna başvurmadan analiz edilebileceğine inanmamaktadır; çalışmalarında genellikle tarihsel bilinç biçimlerinin evrimini şöyle bir gözden geçirmek adına mistifikasyon, rasyonalizasyon ve fikirlerin iktidar işlevi kavramlarını önemsizleştirir. Dolayısıyla bu post-Marksist ideoloji anlayışı, bir anlamda, ideolojiyi sadece “toplumsal olarak belirlenmiş düşünce” olarak gören /?re-Marksist bir görüşe geri dönüştür. Ve bu, pre-Marksist tanım ne türden olursa olsun her düşünceye uygulanabildiğinden, ideoloji kavramının tamamen iptal edilmesi tehlikesi söz konusudur

Mannheim, ideoloji kavramını *ahkoyduysa* bile, pek de aydınlatıcı olmayan bir tarzda alıkoymuştur. Bir tarihselci olarak Mannheim’a göre, hakikat, tarihsel gelişmenin belirli bir aşamasına uygun olan fikirler demektir; bu durumda ideoloji de kendi devrine ters düşen, çağın isterleri ile uyuşmayan bir inançlar kümesine karşılık gelir. Bunun tersine, “ütopya” kendi döneminin ilerisinde olan fikirler anlamındadır ve bu nedenle o da toplumsal gerçekliğe aykırı düşer, ama aynı zamanda şimdiye ait yapıları parçalama ve sınırlarını zorlama gücüne sahiptir. İdeoloji, kısaca, modası geçmiş inançtır; gerçeklikten koparılmış, miadı dolmuş, mitler, normlar ve idealler kümesidir; ütopya da ger-çekdışıdır ve zamanından önce ortaya çıkmıştır, ama yine de yeni bir toplumsal düzen kurmayı gerçekten başaran kavramsal ön canlandırmaları adlandırmak için korunması gereken bir terimdir. İdeoloji bu açıdan maddi varlık kazanamamış, başarısız olmuş bir tür ütopya olarak gözükür ve dolayısıyla bu tanım bizi yeniden geriye,

erken dönem Marksizmi'nin açıkça yetersiz, faydasız öteki dünya işlerine dalma olarak ideoloji anlayışına götürür. Mannheim, çoğu kez halihazırda toplumsal isterlere gayet iyi uyum gösteren, tarihsel gerçeklikle verimli bir şekilde iç içe geçen, pratik toplumsal etkinlikleri bir hayli etkili bir tarzda örgütleyebilen bilinç biçimleri anlamına gelen bütün ideoloji anlayışlarından yoksun gibidir. İdeolojiye benzer bir biçimde "gerçekliğin çarpıtılması" olan ütopyaya çamur atarken, "çağın isterlerinin tam da çağı aşan bir düşünce olabileceği ihtimalini bütünüyle göz ardı eder, "Düşünce," der, "içinde işlediği gerçeklikten ne daha azını, ne de daha çoğunu kapsamalı,"[14] Theodor Adomo'nun, ironik bir biçimde, tam da ideolojik düşüncenin özü olarak itham edeceği, kavramın kendi nesnesi ile özdeşleştirilmesi, demektir bu*

Sonuç olarak, Mannheim, ideoloji terimini, ya ne türden olursa olsun inancın toplumsal belirlenimi ile eşitleyerek, işe yaramaz hale getirecek ölçüde genişletir, ya da aşırı bir biçimde daraltarak belirli aldatma edimlerine indirger. İdeolojinin kısmi veya pers-pektifsel düşünme ile eşanlamlı olamayacağını kavrayamaz -hangi düşünce kısmi veya perspektifse! değildir ki? İçinin tamamen boşaltılması istenmiyorsa, kavramın, iktidar mücadelesi ve meşrulaştırma, yapısal ikiyüzlülük ve mistifikasyon gibi daha spesifik yananlamlara sahip olması gerekir. Bütün bunlara rağmen Mannheim, önermelerin doğruluk ve yanlışlıklarının nihai olarak toplumsal kökenlerine bağlı olmadığını savunanlar ile birinciyi tamamen İkinciye indirgeyenler arasında bir yerlerde bir üçüncü yol olduğuna dair oldukça yararlı bir görüş ortaya atar. Micheİ Fo-ucault'ya göre, bir önermenin doğruluk değeri tamamen o önermenin toplumsal işlevi ile ilgili bir mesele» gözettiği iktidar çıkarlarının bir yansımasıdır. Dilbilimcilerin belirtebileceği gibi, dile getirilen şey tamamen dile getirilme koşullarına indirgenebilir; asıl mesele, *ne* söylenildiği değil, kimin, kime, ne amaçla söylediğidir. Dile getirmelerin kendi toplumsal koşullarından kesinlikle bağımsız olmadıkları gerçeğine rağmen, burada gözden kaçan şey, "E&kimolar, genel olarak diğer herkes kadar konuşma yeteneğine sahiptir" türünden bir önermenin, kim, ne amaçla söylerse söylesin doğru olduğudur. Ve "Erkekler, kadınlardan üstündür" türü bir iddianın önemli özelliklerinden birisi, hangi iktidarın çıkarlarını destekliyor olursa olsun, aynı zamanda da, gerçeklikte yanlış olmasıdır.

Lukâcs'm etkisi altında kalmış bir diğer düşünür, Romanya doğumlu sosyolog Lucien Goldmann'dır. Goldmann "genetik yapısalcılık" yöntemi, belirli bir toplumsal grup veya sınıfa özgü, özellikle edebiyat ve felsefede açığa vurulan "zihinsel yapıları" belirleme amacı güder. Günlük bilinç, rastgele, şekilsiz bir şeydir; fakat bir sınıfın özel yeteneklere sahip bazı üyeleri -örneğin, sanatçılar- bu kanşık, düzensiz deneyimi aşıp, kendi sınıf çıkarlarını daha net ve daha bir diyagram halinde ifade edebilirler. Goldmann, bu "ideal" yapıya "dünya görüşü" adını verir -bir toplumsal grubun düşüncesini ve sanatını sessizce şekillendiren ve onun kolektif bilincinin ürünü olan, zihinsel kategorilerin özgül bir düzenlenişi. Yani, Goldmann'ın dünya görüşü dediği şey, Lukâcs[5]ın "yüklenilmiş" bilincinin -yani, bir toplumsal sınıfın, içinde bulunduğu gerçek durumu kavrayıp gerçek özlemlerini açıkça dile getirebildiği takdirde ideal olarak ulaşacağı düşünce tarzının- bir versiyonudur. ,

Goldmann, bu dünya görüşü ile saf ideoloji arasında bir ayrım yapmaya çalışır. Birincisi, kapsamı bakımından globaldir ve gücünün doruğunda olan bir toplumsal sınıfı simgeler; buna karşılık İkincisi, güç kaybetmekte olan bir sınıfın kısmi, çarpıtıcı perspektifidir. Görmüş olduğumuz gibi, bu zıtlığın dayanakları, doğmakta olan bir devrimci sınıfın gerçek evrenselliğini, sonraki dönemlerinin aldatıcı rasyonalizasyonlarmın karşısına koyan Marx'-ın belirli bir yorumunda yatar. Ne olursa olsun, söz konusu ayrım, biraz sakildir: bir dünya görüşü, iktidarda olmama anlamında mı ideoloji dışıdır? Hiçbir anlamda, belirli toplumsal çıkarları meşrulaştırmaya kalkıştığı olmaz mı? Goldmann, sanki, dünya görüşünün "saflığrm bütünüyle ideolojik olanın ayıbından koruma arzusundaymış gibidir, ve buna ihtiyaç duymasının nedenlerinden birisi, dünya görüşünün bütünlüğünün, Lukâcs'a göre olduğu gibi ona göre de, artık gözden düşmüş bulunan "bilim" dışında, özgül ideolojilere değer biçilebilecek olan bir ayrıcalıklı-görüş-noktası sağlıyor olmasıdır. Fakat bu, her dünya görüşünün "doğru" olduğunu iddia etmek demek değildir; Goldmann'a göre, Kantçı görüş trajik bir şekilde burjuva toplumun kategorileri ile sınırlanmaktadır. Oysa bu görüş, fiili tarihsel koşullara uygundur ve sonuç olarak ideolojinin sırf aldatıcı olan dış görünüşünün karşısına konulabilir. Dünya görüşü, temizlenmiş, iyileştirilmiş ve olumsuz öğelerinden büyük ölçüde arındırılmış ideolojidir.

Goldmann, başyapıtı olan *Gizli Tanrı*'da (1955) on yedinci yüzyıl Fransız burjuvazisinin bir kesiminin trajik dünya görüşünü ele alarak, Racine ve Pascal gibi birbirinden tamamen farklı yazarların yapıtlarının, artık bilimsel rasyonalizm ve ampirizm tarafından gizemli anlamından arındırılmış olan bir dünyada an-lamsızlaşan bir mutlak değer arayışını ifade eden kategorilere ilişkin değişmez bir “derin” yapı sergilediklerini gösterir. Burada, “tarihselci” Marksizm’in bütün öğeleri çırılçıplak ortadadır. Toplumsal sınıflar öncelikle nesnel maddi yapılar olarak değil, -en azından ideal olarak- son derece homojen bir bilinç ile donatılmış “kolektif özneler” olarak görülür. Bu bilinç, söz konusu sınıfın içinde bulunduğu toplumsal koşullar ile, bu koşullan dolaysız bir biçimde ifade eden bir ilişki içindedir; sanat ve felsefe çalışmaları da bu dünya görüşünü ifade ederler. Bu modelde, “sınıf-dışı” bilinç biçimlerine yer yoktur; bilincin değişik düzeyleri arasında herhangi bir ciddi karışıklık, bozulma veya çelişki olması olasılığına ise çok az yer ayrılır. Toplumsal oluşum kendini bir “ifade edici bütünlük” olarak sunar; bu bütünlük içinde toplumsal koşullar, sınıf, dünya görüşü ve edebi yapıtlar sorunsuz bir bi-

 çimde birbirini yansıtırlar.

Goldmann*ın daha sonraki çalışması olan *Bir Roman Sosyolojisine Doğru**da (1964) ise dünya görüşü kavramından şeyleşme kuramına geçtiği görülür. Ona göre, bu metodolojik değişiklik, klasik kapitalizm durumundan ileri kapitalizm durumuna gerçek bir geçişi yansıtmaktadır; çünkü sistemin bu sonraki aşamaları, varoluşu yaygın bir biçimde rasyonalize edişleri ve insanlıktan uzaklaştınşlan ile, bilinç düzeyinde global bütünlük olanağının önünü tıkamış bulunmaktadırlar. Burada ima edilen şey, dünya görüşü kavramı ile meta fetişizmi kuramının, ideoloji tanımları olarak bir arada var olamayacaklarıdır. Lukâcs’ın çalışmalarında, görmüş olduğumuz gibi, gergin bir etkileşim içinde olan bu ikisi, Goldmann'm yazılarında kapitalizm tarihinin tarih sırasına göre birbirini izleyen dönemlerine pay edilmiş durumdadır. Dolayısıyla Lukâcs’a yöneltmiş olduğumuz soru, onun müridi bağlamında da yinelenebilir: egemen ideoloji, egemen sınıfın tutarlı bir şekilde düzenlenmiş bilincini her nasılsa bir bütün olarak topluma

dayatmasıyla ilgili bir mesele midir, yoksa kapitalist ekonominin kendi maddi yapılarına ilişkin bir mesele midir?

Lukâcs'm Batılı Marksist meslektaşı Antonio Gramsci'nin yazılarında kilit konumdaki kategori ideoloji değil, *hegemonyadır.* Öyle ise bu iki terim arasındaki fark üzerine kafa yormakta fayda var. Gramsci, hegemonya sözcüğünü normal olarak, bir yönetici gücün kendi hâkimiyeti için hükmettiği insanların rızasını alma biçimi anlamında kullanır; bunun yanı sıra, sözcüğü, zaman zaman hem nza hem de baskı anlamını birlikte karşılayacak şekilde kullandığı da doğrudur. Dolayısıyla ideoloji kavramından ilk bakışta göze çarpan bir farkı vardır; çünkü ideolojinin zorla dayatılabildiği ortadadır. Söz gelimi, Güney Afrika'daki ırkçı ideolojinin işleyiş biçimini ele alalım. Fakat aynı zamanda hegemonya, ideolojiden daha geniş bir kategoridir: ideolojiyi *kapsar,* ama ona indirgenemez- Bir egemen grup veya sınıf kendi iktidarı için gerekli rızayı ideolojik araçlarla sağlayabilir; ama aynı ölçüde, vergi sistemini desteğine gereksinim duyduğu kesimin yararına olacak şekilde değiştirerek, ya da nispi olarak refaha ulaşmış ve dolayısıyla siyasi yönden uyuşuk bir işçi tabakası yaratarak da hedefine ulaşabilir. Ya da hegemonya, ekonomik olmaktan çok siyasi bir biçim alabilir: Batılı demokrasilerde parlamenter sistem, halkta kendi kendini yönettiği yanılsamasına yol açtığından, bu tür iktidarın son derece önemli bir biçimidir. Bu toplumlann siyasi biçimini diğerlerinden ayıran başlıca şey, halktan kendi kendilerini yönettiklerine inanmalarının beklenmesidir; antik dönemde hiçbir köleden, ya da ortaçağda hiçbir serfden böyle bir inanca sahip olması beklenmezdi. Perry Anderson, parlamenter sistemi, üzerinde medya, kiliseler ve siyasi partiler gibi kunımlarm eleştirel, ama tamamlayıcı bir rol oynadığı “kapitalizmin ideolojik aygıtlarının faaliyet merkezi” olarak betimleyecek kadar ileri gider. Bundan dolayı, Anderson'ın belirttiği gibi, Gramsci, hegemonyanın yerini devlet değil de sadece “sivil toplum” olarak belirlerken yanılmaktadır; çünkü kapitalist devletin siyasi biçimi kendi başına bu tür hâkimiyetin yaşamsal bir organıdır.[15]

Siyasi hegemonyanın başka bir güçlü kaynağı, burjuva devletinin tarafsızlığı varsayımıdır. Aslında bu, tamamen ideolojik bir yanılsama değildir. Kapitalist toplumda siyasi iktidar, kapitalizm öncesi oluşumlardaki siyasi durumun aksine toplumsal ve ekonomik yaşamdan gerçekten nispi

olarak bağımsızdır. Söz gelimi, feodal rejimlerde yoksul köylüleri ekonomik açıdan sömüren soylular sınıfının bu insanların yaşamına aynı zamanda siyasi, kültürel ve hukuki yönden de nüfuz ettiği görülür; burada ekonomik iktidar ile siyasi iktidar arasındaki ilişki daha net görülür. Kapitalizm koşullarında ekonomik yaşam bu türden kesintisiz bir siyasi denetimle tâbi değildir, Marx'm belirttiği gibi: her türlü siyasi yükümlülük, dini yaptırım veya örfi sorumluluk çerçevesinden ayrılmış "ekonomik olanın bunaltıcı zorlaması", yani hayatta kalma gereksinimleridir insanları işbaşında tutan şey. Bu yaşam biçimi içerisinde, ekonomi ''tamamen kendi kendine" işlemekte ve bu nedenle siyasi devlet de kendine arkalardan bir yer seçip sadece bu ekonomik etkinliğin yürütüldüğü genel yapıları desteklemekte imiş gibi görünür. Burjuva devletinin son derece tarafsız olduğu, çatışan toplumsal güçlerin üstünde yer aldığı inancının gerçek maddi temeli budur. Ve bu anlamda, burjuva devletinin doğasında hegemonya vardın

Bu durumda, hegemonyanın tam olarak ideolojinin başarılı olan türü olmadığı, çeşitli ideolojik, kültürel, siyasi ve ekonomik biçimlere ayrılabileceği söylenebilir, İdeoloji, özellikle, iktidar mücadelelerinin anlamlandırma düzeyinde yaşanış biçimine karşılık gelir ve bütün hegemonik süreçlerde bu türden bir an-tamlandırma içeriliyor olmasına rağmen, her durumda, yönetimin ayakta tutulmasını sağlayan *başat* düzey değildir. Milli marşın okunması, akla gelebilecek en "katıksız" ideolojik etkinliktir; belki komşulan rahatsız etme dışında hiçbir amaç güdülmüyormuş gibi görünür. Aynı şekilde din, sivil toplumun çeşitli kurumlan arasında belki de en ideolojik olanıdır. Fakat hegemonya, kültürel, siyasi, ve ekonomik yapılarda da -retoriksel konuşmalarda olduğu kadar söylemsel olmayan etkinliklerde de- kurulur.

Dikkate değer bazı tutarsızlıklarına rağmen, Gramsci, hegemonyayı, devlet ile ekonomi arasındaki bütün aracı kurumlan kastettiği "sivil toplum" alanı ile ilişkilendirir. Özel televizyon kanallan, aile, erkek izci hareketi, Metodist kilisesi, anaokulları, lngilİ2 Ordusu, *Sun* gazetesi: bütün bunlar, bireyleri egemen iktidara baskıdan çok rıza ile bağlayan hegemonik aygıtlar olarak görülür. Baskı, bunun tersine, "meşru" şiddeti tekelinde bulunduran devlet ile ilişkilendirilir (fakat belirtmek gerekir ki, bir toplumun baskı kurumlan -silahlı kuvvetler, yargı organlan ve diğerleri- etkili bir şekilde çalışabilmek

için halkın genel rızasını kazanmak zorundadır; bu nedenle baskı ile rıza arasındaki karşıtlık bir ölçüde yapıçözüme tâbi tutulabilir). Bu tür kurumlar açısından fakir bir toplumda yaşayan Bolşevikler'in hükümetin dizginlerini doğrudan doğruya devletin kendisine saldırarak ele geçirdikleri günlerin aidine, modem kapitalist rejimlerde sivil toplum ciddi bir güç haline gelmiştir. Bu nedenle hegemonya kavramı şu tür bir sorunla ilgilidir: Egemen iktidarın, inceden inceye ve kapsamlı bir şekilde alışılmış gündelik etkinliklerin en küçük parçasına kadar yayıldığı, [4l]kültür"ün kendisi ile ayrılmaz bir biçimde iç içe geçtiği, anaokullarından cenaze törenlerine kadar yaşantımızın bütün dokusuna kendi damgasını vurduğu bir toplumsal oluşum içerisinde, işçi sınıfı iktidarı nasıl ele geçirebilir? Büyük ölçüde yabancı ve baskıcı bir şey olarak algılanan bir iktidara karşı değil de, bir bütün olarak toplumsal düzenin "sağ-* duyusu" haline gelmiş bir iktidara karşı nasıl savaşırız?

Demek ki, modem toplumlarda fabrikaları işgal etmek veya devlete karşı çıkmak yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda, en geniş ve en gündelik tanımı içinde "kültür" alanının tamamında da mücadele verilmelidir. Yönetici sınıfın iktidarı maddi olduğu kadar manevidir de. Ve herhangi bir "karşı-hegemonya", yürüttüğü siyasi mücadeleyi bugüne kadar ihmal edilmiş olan, değerler ve alışkanlıklar, dilsel kalıplar ve ritüel pratikler alanına taşımak zorundadır. Belki de bu konuda getirilmiş en zekice yorum, Lenin'in, 1918[T]de Moskova'da düzenlenen işçi sendikaları konferansında yapmış olduğu konuşmada bulunabilir:

Rus devriminin bütün zorluğu, ilk adımı atmanın Rus devrimci işçi sınıfı için Batı AvrupalI sınıflar için olduğundan çok daha kolay olmuş olmasıdır; fakat bizim için daha zor olanı bunu devam ettirmektir. Batı Avrupa ülkelerinde bir devrim başlatmak daha güçtür, çünkü oralarda devrimci proletaryanın karşısında daha yüksek düzeyde bir düşünce vardır, oysa işçi sınıfı bir kültürel kölelik durumundadır.[16]

Lenin'in anlatmak istediği, Çarlık Rusyası'nda, yoğun bir "sivil" kurumlar ağı anlamında, görece bir "kültür" eksikliğinin, yönetici sınıf kendi hegemonyasını bu araçlarla sağlama alamadığı için, devrimi olanaklı kılan kilit önemde bir faktör olmuş olduğudur. Fakat, okuryazar, iyi eğitim görmüş, teknolojik güçleri gelişmiş ve benzeri şeylere sahip bir nüfus

anlamında, aynı kültür eksikliği, devrimi, ortaya çıkar çıkmaz ciddi sorunlarla karşı karşıya bırakmıştır. Buna karşılık, Batı da siyasi devrimin doğmasını güçleştiren, sivil toplumdaki bir karmaşık hegemonik kurumlar ordusu anlamında kültür fazlalığıdır; ama teknik, maddi ve “tinsel” kaynaklar bakımından zengin bir toplum anlamında bu aynı kültür, bir kez ortaya çıktıktan sonra devrimin sürdürülmesini daha da kolaylaştırır. Lenin'e göre, aslında Stalin’e kadar bütün Marksist düşünürlere göre, sosyalizmin, üretim güçlerinin ve daha geniş olarak “kültürdün, gelişiminin ileri bir seviyesinden bağımsız düşünülemez olduğunu hatırlatmanın tam yeri. Marksizm, hiçbir zaman, ümitsiz ölçüde geri toplumların hiçbir yardım almadan tek başlarına yirminci yüzyılın içine nasıl atlayacaklarına ilişkin bir kuram ve pratik olmayı hedeflememiştir; bu tür bir girişimin somut ürünü genelde Stalinizm olarak bilinir»

Hegemonya kavramı, ideoloji nosyonunu genişletip zenginleştirdiği gibi, aslında biraz soyut kaçan bu terime maddi bir yapı ve siyasi keskinlik de kazandırır. Gramsci ile birlikte, “düşünce sistemleri” olarak ideolojiden yaşanan alışılmış toplumsal pratik olarak ideolojiye -dolayısıyla, resmi kurumlann işleyişlerini olduğu kadar toplumsal yaşamın bilinçdışı, dile gelmeyen boyutlarını da kapsaması gerektiği farzedilebilecek bir ideoloji tanımına- bu hayati önem taşıyan geçiş gerçekleşir İdeolojiyi, büyük ölçüde bilinçdışı ve her zaman kurumsal bir şey olarak gören Louis Althusser, üzerinde durulan bu iki önemli noktanın ikisini de miras alacaktır, canlı bir siyasi tahakküm süreci olarak hegemonya, bazı yönlerden hemen hemen Raymond Williams›ın “duygu yapısı” adını verdiği şeyle aynı anlama gelmeye başlayacaktır. Williams, Gramsci üstüne yürüttüğü tartışmada “ideolojinin potansiyel olarak durağan çağrışımlarına karşılık hegemonyanın *dinamik* karakterini onaylar: hegemonya, hiçbir zaman bir kerede ulaşılan bir şey değildir; “sürekli yenilenmesi, yeniden yaratılması, savunulması ve değişikliğe uğratılması gerekir.”[17] Dolayısıyla hegemonya bir kavram olarak, ideolojide muhtemelen bulunmayan mücadele içeriminden ayrı düşünülemez bir şeydir. Hegemonyanın hiçbir tarzı, der Williams, tek başına bir toplumun anlam ve değerlerini tam olarak tüketemez. Ve bu nedenle, her egemen güç, kısmen kendi hâkimiyetinin kurucusu olacak biçimlerde karşı-hegemonik güçlerle hesaplaşmak zorunda kalır. Dolayısıyla hegemonya doğası gereği, pratik ve dinamik olduğu kadar, ilişkisel de olan bir nosyondur. Ve bu anlamda, bazı “kaba” Marksist

akımlarda rastlanılan birtakım aşırı kemikleşmiş, skolastik ideoloji tanımlarına göre önemli bir ilerlemeyi dile getirir.

Dolayısıyla hegemonyayı, kabaca, bir egemen iktidarın kendi yönetimi için, hâkimiyeti altındaki insanların rızalarını kazanmada başvurduğu bütün bir pratik stratejiler alanı olarak tanımlayabiliriz. Gramsci'nin görüşünce, hegemonya oluşturmak, toplumsal yaşamda, birisinin kendi "dünya göriişü"nü bir bütün olarak toplum bünyesine baştan sona yayarak ve böylcce kendi çıkarları ile toplum çıkarlarını büyük ölçüde eşitleyerek, ahlâki, siyasi ve entelektüel liderlik kurması demektir. Bu tür konsensüse dayalı bir yönetim, kuşkusuz yalnızca kapitalizme özgü bir durum değildir; aslında temelinin sağlam ve sürekli olabilmesi için, *her* siyasi iktidar biçimi kendi astlarının rızasını en azından bir ölçüde almak zorundadır. Fakat, rıza ile baskı arasındaki oranın özellikle kapitalist toplumlarda kesinlikle birincisinden yana kaydığına inanmak için geçerli nedenler olduğu söylenebilir. Bu tür koşullarda -Gramsci'nin "tahakküm" adını verdiği- devletin disipline etme ve cezalandırma gücü kesinlikle varlığım sürdürür ve aslında modern toplumlarda, çeşitli baskı teknolojilerinin çoğalmasıyla bir hayli artmaktadır. Buna karşılık, "sivil toplum" ku-rumlarının -okul, aile, kilise, medya ve diğerleri- toplumsal denetim süreçlerinde artık daha merkezi bir rol oynadığı söylenebilir. Burjuva devleti, mecbur kaldığında açık şiddete başvurur; fakat böyle yapmakla ideolojik güvenilirliğini önemli ölçüde yitirme tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş olur. Toplumsal yaşamın dokusuna baştan sona yayılmış ve böylece bir alışkanlık, görenek veya kendiliğinden gelişen etkinlik gibi "doğallaşmış" ve görünmez bir halde kalmak genel olarak iktidar adına daha tercih edilir bir durumdur. İktidar, bir kez kendini çırılçıplak açığa vurduğunda rahatlıkla bir siyasi çekişme nesnesine dönüşebilir.[18]

Baskıdan rızaya geçiş, orta sınıf toplumunun kendi maddi koşullarında saklıdır. Bu toplum, her biri kendi kişisel çıkarlan peşinde koşan "özgür", görünüşte Özerk bireylerden meydana geldiğinden, bu atomize olmuş özneler üzerinde herhangi bir merkezi siyasal denetim kurmak hatırı sayılır ölçüde güçleşir. Sonyç olarak bu bireylerin her birinin kendi öz-yönetim koltuğuna oturması iktidarı "içselleştirmesi", onu kendinin kılması ve kendi kimliğinden ayrıştırılamaz bir ilke olarak gittiği her yere taşıması gerekir, Gramsci, "içinde bireyin kendi kendini yönetebileceği ve bu edimi sırasında

özerkliğinin siyasal toplum ile çatışmayacağı -tam tersine onun normal devamı ve organik tamamlayıcısı olacağı- "bir toplumsal düzenin kurulması gerekir," der[19] ve şunu ekler: "devlet yaşamı, kendiğinden oluşan'[5] bir şey olmalı; birey öznenin "özgür" kimliği ile bir olmalıdır. Buna hegemonyanın "psikolojik" boyutu denebilirse de, bunun, orta sınıf yaşamında sağlam bir maddi temeli olan bir boyut olduğunu belirtmek gerekir.

Gramsci, *Hapishane Defterleri* n&z*, ideoloji teriminin bütünüyle olumsuz olan her türlü kullanımını reddeder. "İdeoloji kavramına ilişkin kuramsal analizlerin değiştirilmesi ve aşıtlarından uzaklaştırılmış olmaları sonucu" terimin bu "hoş olmayan" anlamının yaygınlaşmış olduğunu vurgular.[20] ideoloji çoğunlukla, saf görünüş ve sırf kalınkafalılık olarak düşünülür olmuştur; oysa gerçeklikte "tarihsel olarak organik" ideolojiler -verili bir toplumsal yapı için zorunlu olanlar anlamında- ile bireylerin keyfi spekülasyonları anlamında ideoloji arasında bir ayrım yapmak gerekir. Bu görüş, bir dereceye kadar, daha önce başka yerlerde "ideoloji" ile "dünya görüşü" arasında kurulduğuna tanık olduğumuz karşıtlık ile koşutluk gösterir; ama bu arada, Marx'ın kendisinin ideolojinin olumsuz anlamını hiçbir bakımdan, keyfi, Öznel spekülasyonlar içine hapsetmediğini vurgulamak gerekir. Gramsci, aynı zamanda, ideolojinin ekonomist bir biçimde, sırf altyapının korkulu rüyasına indirgenmesini de reddeder; ideolojiler, tam tersine, psikolojik olarak "geçerli", insanların üzerinde hareket ettikleri, mücadele verdikleri ve kendi toplumsal koşullarının bilincine vardıkları zemini oluşturan, etkin bir biçimde örgütleyici güçler olarak görülmeli. Gramsci, herhangi bir "tarihsel blok"da maddi güçlerin "içerik", ideolojilerin ise "biçim" olduğu düşüncesindedir.

Alman İdeolojisi'nde ideolojinin spekülatif yanılsama ile eşitlenmesi Gramsci'nin görüşünce, bu tür ideolojilerin tarihsel açıdan geçirdikleri belirli bir devredir: hayata ilişkin her anlayış, der Gramsci, kendisinin eşzamanlı olarak hem tarihsel doruk noktasını hem de çöküşünün başlangıcını temsil eden belirli bir noktada spekülatif bir biçim kazanabilir.

Yani, her kültürün, temsil ettiği toplumsal grubun hegemonyasının tam olarak oturduğu dönemle çakıdan ve belki de tam olarak, gerçek hegemonyanın tabanda parçalanıp moleküller halinde dağılmaya başladığı an ile örtüşen bir spekülatif ve dinsel döneme sahip olduğu söylenebilir:

fakat tam da bu parçalanıp dağılma ve ona karşı koyma yüzünden düşünce sistemi kendisini bir dogma olarak tamamlar ve aşkın bir “itikatla dönüştürür [25]

Genç Marx ve Engels’in, bütün ideolojilerin ezeli ve ebedi biçimi olarak görme eğiliminde olduğu şey, Gramsci için, özgül, tarihsel bir fenomendir.

Dolayısıyla Gramsci ideoloji kuramının, Lukâcs’ınki ile aynı türden, “tarihselci” kalıp olarak bilinen kalıba dökülmüş olduğu söylenebilir. O da en az Lukâcs kadar, Marksist kuramın pratik, siyasi ve tarihsel yönlerden göreli olan doğasını göz ardı eden “bilimsel” Marksizm’e yapılan her başvuruyu şüpheyle karşılar ve bu kuramı devrimci işçi sınıfı bilincinin ifadesi olarak kavrar, “Organik” bir ideoloji, yanlış bilinç değildir; tarihsel gelişimin özel bir aşamasına ve belirli bir siyasal ana uygun düşen ideolojidir. Geçmiş felsefenin tamamını “kaba” olarak yargılamak, geçmişteki insanların bizim bugün düşündüğümüz gibi düşünmüş olmaları gerektiğini önkabullenen anakronistik bir hatadır. Fakat aynı zamanda, ironik bir biçimde, bütün tarih dönemlerinin kendisine göre yargılanabileceği, ezeli ve ebedi biçimde geçerli bir düşünce biçimi olduğunu varsayışı ile söz konusu geçmişe özgü metafizik dogmanın bir kalıntısı olduğunu açığa vurur. Kuramsal sistemlerin aşılmış olmaları bunlann bir zamanlar tarihsel olarak geçerli olmadıkları anlamına gelmez. Marksizm, şimdiki ana uygun düşen tarihsel bilınçlilik biçiminden ibarettir ve bu an aşıldığında o da solup gidecektir. Eğer tarihsel çelişkileri yakalayıp açıklamakta ise, kendisinin bu çelişkilerin bir öğesi olduğunu ve aslında bunların en eksiksiz, çünkü en bilinçli ifadesi olduğunu da kavraması gerekir. Marksizm adına, her sözde ezeli ebedi hakikatin bir pratik, tarihsel kökeni olduğunu öne sürmek, kaçınılmaz olarak kendisine de aynı perspektiften bakmayı gerektirir. Bu hayata geçirilemediğinde Marksizm, hızla katılaşıp metafizik bir ideoloji haline gelecektir.

Gramsci’ye göre, toplumdaki alt grupların bilinci tipik olarak çatlak ve pürüzlüdür. Bu tür ideolojilerde genellikle, biri, yönetenlerin “resmi” görüşlerinden devşirilen, diğeri ise ezilen insanların toplumsal gerçekliğe ilişkin pratik deneyimlerinden türeyen olmak üzere birbiriyle çatışan iki ayrı dünya anlayışı bulunur. Bu tür çatışmalar daha önce, bir grup veya sınıfın söyledikleri ile davranışlarında üstü kapalı olarak açığa vurduğu

şeyler arasında görülen “edimsel çelişki” olarak ele almış olduğumuz çelişki biçimine bürünebilirler. Fakat bu, lam bir kendini aldatma sayılamaz; bu tür bir açıklama, Gramsci’ye göre, tek tek bireyler bağlamında uygun düşebilir, ama büyük insan kitleleri bağlamında doğru olamaz. Düşüncedeki bu çelişkilerin tarihsel bir temeli olması gerekir; Gramsci, bu temeli, bir sınıfın “organik bir bütünlük” olarak edimde bulunurken sergilediği dünyaya ilişkin yeni doğmakta olan görüş ile onun, “normal” zamanlarda onu yönetenlerin fikirlerine teslim oluşu arasındaki zıtlıkta bulur. Dolayısıyla, devrimci pratiğin amaçlarından birisi, ezilenlerin pratik anlayışında saklı olan potansiyel olarak yaratıcı ilkeleri açığa çıkarmak ve geliştirmektir -ve aksi takdirde deneyimlerinin belirsiz ve inkişaf etmemiş öğeleri olarak kalacak olan bu ilkeleri, tutarlı bir felsefe veya “dünya görüşü” seviyesine yükseltmektir.

Burada söz konusu olan şey, Lukâcs[1] a Özgü terimlerle belirtecek olur isek, işçi sınıfının “ampirik” bilincinden “olanaklı” bilincine -söz konusu sınıfın, koşullar uygun olduğunda ula-şabilcceği ve deneyiminde şu an bile örtük olarak bulunan dünya görüşüne- geçiştir. Fakat bu geçişin nasıl olacağı konusunda Lukâcs’ın tavrı tedirgin edici ölçüde belirsiz iken, Gramsci, oldukça kesin bir yanıt verir: “organik” aydınların yapacağı çalışma ile. ‘‘Organik” aydınlar, (ki Gramsci’nin kendisi de onlardan biridir) oluşmakta olan bir toplumsal sınıfın ürünleridir ve rolleri, söz konusu sınıfa kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda homojen bir Özbilinç kazandırmaktır. Organik aydın kategorisi yalnızca ideologları ve felsefecileri değil, bunların yanı sıra siyasal eylemcileri, sanayi teknisyenlerini, siyasal iktisatçıları, hukuk uzmanlarını ve daha başkalarını da kapsar* Bu tür bir figür, eski idealist tarz aydın gibi, derin felsefi düşüncelere dalan bir kimse olmaktan çok, toplumsal yaşama etkin bir biçimde katılan ve bu yaşamda zaten içerilmekte olan olumlu siyasal akımların kuramsal ifade kazanmasına yardım eden, örgütleyen, inşa eden, “daima ikna eden” bir kimsedir. Gramsci, felsefi etkinliğin “her şeyden önce, halkın [4]zihniyeti'ni değiştirmek ve ‘tarihsel açıdan doğru’ oldukları, somut bir biçimde -yani, tarihsel ve toplumsal olarak- evrensel hale gelecek ölçüde ortaya çıkacak olan felsefi yenilikleri yaymak” için verilen bir kültür savaşı olarak görülmesi gerektiğini belirtir.[21] Bu nedenle organik aydın, felsefe ile halk arasında bağlantı veya köprü kurar; birincisinde uzmandır, ama etkin biçimde İkincisiyle birleşir. Onun hedefi, ortak bilinçten, başka türlü

olduğunda heterojenlik gösteren bireysel iradelerin ortak bir dünya anlayışı temelinde bir araya gelip, sıkıca bir-leşcccği bir “kültürel-toplumsal” birlik yaratmaktır.

Organik aydın, bu nedenle, ne kitlelerin o anki farkındalık halini duygusal bir biçimde kabul eder, ne de günümüzde siyasi solda bile yaygınlaşmış olan bildik Leninizm karikatürü bağlamında olduğu gibi, onlara “yukarıdan” birtakım yabancı hakikatler taşır (burada, Gramsci’nin, siyasi liderliği “elitist” bir şey olarak gören bir “liberal” Marksizm’in muştucusu falan değil, devrimci bir Marksist-Leninist olduğunu hatırlamakta fayda var). Bütün insanların, pratik etkinliklerinin üstü Örtük bir “felsefe” veya dünya anlayışı barındırması bakımından bir anlamda entelektüel olduklarını öne sürer. Organik aydının rolü, belirtmiş olduğumuz gibi, bu pratik anlayışa belirli bir şekil ve tutarlılık kazandırmak ve böylece kuram ve pratiği birleştirmektir- Gramsci şöyle der: “Özgül bir pratiğe dayanarak, pratiğin kendine ilişkin belirleyici öğelerle örtüşüp Özdeşleşerek devam etmekte olan tarihsel süreci hızlandırabilecek, pratiği bütün öğeleri bakımından daha homojen, daha tutarlı, daha etkili kılabilecek ve bir başka deyişle, onun gizil gücünü maksimuma çıkartabilecek bir kuram oluşturulabilir..,”

Ne var ki bu Gramsci’nin “sağduyu” adım verdiği, halkın ampirik bilincinde bulunan birçok olumsuz şeyle mücadele etmek anlamına gelir. Bu sağduyu, “ayrı ayrı birçok anlayışın kaotik bir birleşimidir” -genelde siyasi yönden geri olan muğlak, çelişkili bir deneyim alanıdır. Bir hâkim blok üzerinde yüzyıllardır kendi hegemonyasını mükemmelleştirmek için çalışmışken, başka türlü olmasını nasıl bekleyebiliriz? Gramsci’nin görüşünce, “kendiliğinden” bilinç ile “bilimsel” bilinç arasında, İkincinin güçlüklerinin yılgınlık verircesine büyütülmemesini gerektirecek türden bir süreklilik vardır; fakat aynı zamanda, devrimci kuram ile kitlelerin mitolojik veya folklorik anlayıştan arasında sürekli bir savaş hali vardır ve İkincinin birincinin zararına olacak şekilde ro-mantize edilmemesi gerekir. Gramsci, bazı “folk” anlayışların, kendiliğinden, toplumsal yaşamın önemli yönlerini yansıttığına inanır; “halkın bilinci” tamamen menfi sayılıp bir kenara atılmayacak, içerdiği ilerici ve gerici yönler dikkatli bir şekilde birbirlerinden ayırt edileceklerdir.[22] Söz gelimi, halkın ahlâkı, kısmen daha önceki bir tarih döneminin fosilleşmiş kalıntısı ise, kısmen de “toplumun

hâkim tabakasına özgü ahlâk anlayışından tamamen farklı veya ona karşı işleyen çoğu kez yaratıcı ve ilerici yenilikler içeren ...bir alandır.”[23] Yapılması gereken şey, var olan halkın bilincinin babacan bir tavırla korunması değil, “kökleri halkın bilincine dayanan, geleneksel inançlarla aynı sağlamlıkta ve aynı Ölçüde buyurucu nitelikte yeni bir sağduyu ve onunla birlikte yeni bir kültür ve yeni bir felsefe” oluşturmaktır.[24] Bir başka deyişle, organik aydınların işlevi, siyasi analiz ile halkın deneyimi arasında iki yönlü bir geçiş kurarak, "kuram” ile “ideoloji” arasındaki bağları sağlamlaştırmaktır, ideoloji terimi burada, “kendini örtük bir biçimde sanatta, hukukta, ekonomik etkinlikte ve bireysel ve kolektif yaşamın bütün tezahürlerinde açığa vuran bir dünya görüşü kavramının en yüksek anlamını karşılayacak şekilde kullanılmaktadır.”[25] Bu tür bir “dünya görüşü”, bir soyut fikirler sisteminden çok, birleştirici, örgütleyici ve ilham verici bir ilke olarak toplumsal ve siyasi bloku bir arada tutan öğedir.

Organik aydının karşıtı, kendisinin toplumsal yaşamdan büyük ölçüde bağımsız olduğuna inanan “geleneksel” aydındır. Bu tür figürler (rahipler, idealist felsefeciler, Oxford’lu akademisyenler ve diğerleri) Gramsciye göre, bir önceki tarih döneminden arta kalmışlardır ve bu anlamda “organik” ile “geleneksel” arasındaki fark bir ölçüde yapıçözüme tâbi tutulabilir. Bir geleneksel aydın hakkında, bir zamanlar organik idi, ama artık öyle değil, denilebilir; idealist felsefeciler, devrimci ve enerjik günlerinde orta sınıfa hizmet etmişlerdir, ama şimdi bir marjinal engeldirler. Geleneksel aydın ile organik aydm arasındaki fark, kabaca, daha önce ideolojinin olumsuz ve olumlu anlamları bağlamında rast* lamış olduğumuz farka karşılık gelir: gerçeklikten kopmuş bulunan düşünce olarak ideoloji ve buna karşılık belirli bir sınıfa özgü çıkarların aktif hizmetinde olan fikirler olarak ideoloji. Geleneksel aydının, yönetici sınıftan bağımsız olduğuna duyduğu inanç, Gramsci’ye göre, felsefi idealizmin -*Alman İdeolojisi*'nde ahmaklıkla itham edilen, fikirlerin kaynağının başka fikirler olduğu inancının- maddi temelidir. Marx ve Engels’e göre, tam tersine, fikirlerin hiç de *bağırnsn* bir tarihi yoktur: fikirler, özgül tarihsel koşulların ürünleridir. Fakat düşüncenin bağımsızlığına duyulan bu inanç, belirli bir yönetici sınıfın fazlasıyla çıkarına olabilir ve bu bağlamda şimdi geleneksel aydın olan aydın, bir zamanlar tam da bu toplumsal bağlantısızlığı içinde “organik” bir işlevi yerine getirmiş olabilir. Aslında Gramsci de spekülatif dünya görüşünün

gücünün doruğunda olan bir sınıfa özgü olduğunu iddia ederken bunu vurgulamaktadır. Geleneksel aydının fikirlerin özerkliğine duyduğu inancın basit bir yanılsama olmadığını her zaman akılda tutmamız gerekir: orta sınıf top-lumunun verili maddi koşullarında, aydınlar sınıfının bu tür üyeleri toplumsal yaşamla ilişkili olarak oldukça "dolayımlı" bir konum işgal ederler.

Lukâcs ve Goldmann gibi Gramsci de, hakikatin tarihsel olarak değişebilir olduğuna, belirli bir tarih döneminin en ilerici toplumsal sınıfının bilincine görece olduğuna inanan bir tarihselci Marksisttir. Nesnelliğin her zaman "insani bakımdan nesnel" olduğunu, bunun da "tarihsel veya evrensel olarak öznel" olan şeklinde deşifre edilebileceğini söyler. Fikirler, bir çağın en ağır basan eğilimleriyle uyumlu bilinç biçimlerini inkişaf ettirdikleri ve tutarlı kıldıkları ölçüde doğrudurlar. Bunun alternatifi ise, "Ju-lius Caesar suikast sonucu öldürüldü" veya "kapitalizm koşullarında ücret ilişkisi sömürü içerir", önermesinin ya doğrudur ya da yanlış olduğu iddiasıdır. Her evrensel konsensüs geriye dönüp bakıldığında yanlış çıkıyor olabilir. Ayrıca, belirli bir tarihsel gelişmenin ilerici *olduğu* yargısma hangi ölçütlere göre varıyoruz? Neyin "olanaklı" bilinç, ya da işçi sınıfının özenle iş~ lenmiş dünya görüşü sayılacağına nasıl karar vereceğiz? Bir sınıfın gerçek çıkarlarının hangileri olduğunu nasıl belirleyeceğiz? Eğer belirli bir sınıfın bilinci dışında bu tür yargıların dayanacağı herhangi bir ölçüt yok ise burada Georg Lukâcs bağlamında belirtmiş olduğumuz türden bir epistemolojik kısır döngü içine yakalandığımız söylenebilir. Eğer doğru olan fikirler belirli toplumsal çıkarların gerçekleştirilmesine hizmet eden fikirler ise, bu görüş, Stalinizm'de olduğu gibi, nesnelliği siyasi yönden size uygun gelen her şey olarak tanımlayan bir kinik pragmatizme açık kapı bırakmaz mı? Ve eğer fikirlerin doğruluk *testi* onların gerçekten bu tür arzu edilir çıkarların inkişafına destek olup olmadıkları ise, inkişafı sağlayan şeyin başka birtakım tarihsel faktörler değil de söz konusu fikirler olduğundan nasıl emin olabiliriz?

Gramsci, Nicos Poulantzas gibi "yapısalcı" Marksistler tarafından, ideolojiyi bir toplumsal sınıfın ifadesine ve egemen sınıfı da toplumsal formasyonun "özüne" indirgeme gibi bir tarihselci hatayı sürdürmekle suçlanır.[32] Poulantzas'a göre, toplumu bir arada tutan şey hegemonik sınıf değildir; tam tersine, bir toplumsal formasyon birliği yapısal bir meseledir;

toplumsal yaşamın çeşitli “alanlarımın veya “düzeylerTnin bir üretim tarzının nihai olarak belirleyici nitelikteki sınırlamalarının etkisiyle birbirine kenetlenmesinin bir sonucudur. Yönetici sınıfın siyasal gerçekliği, bütün birlik kazandıran ve yön veren ilke değil, bu formasyon içerisindeki düzeylerden birisidir. Benzeri şekilde ideoloji, bir tür kolektif öznellik değil, karmaşık, maddi bir yapıdır. Egemen ideoloji, yalnızca yönetenlerin dünya görüşünü değil, *bir bütün olarak* toplumdaki yöneten ve yönetilen sınıflar arasındaki ilişkileri yansıtır. Görevi, “imgesel” düzeyde, toplumsal formasyonun tamamının birliğini yeniden yaratmaktır; yoksa yalnızca onu yönetenlerin bilincine tutarlık kazandırmak değil. Bu nedenle hegemonik sınıf ile egemen ideoloji arasındaki ilişki dolaylı bir ilişkidir: deyim yerindeyse, bütün toplumsal yapının dolayımı ile kurulur. Bu tür bir ideoloji, tek başına yönetici blokun bilincine göre yorumlanamaz; bundan öte, bütün bir sınıf mücadelesi alanı açısından kavranılması gerekir. Tarihselci Marksizm, Poulantzas’ın gözünde, toplumun birliğini güvenceye alan şeyin bir egemen ideoloji veya dünya görüşü olduğuna inanmak gibi bir idealist hatanın sorumlusudur. Kendisi, tam tersine, egemen ideolojinin bir birlik *kurmaktan* çok, var olan birliği *yansıttığını* düşünür.

Gramsci'nin yapıtı bazı bakımlardan Poulantzas’ın getirdiği tarihselcilik eleştirisini hak eder; fakat, hiçbir açıdan, bir “saf” sınıf öznesine düşkün olduğu söylenemez. Muhalif bir dünya görüşü, onun düşüncesinde, sırf proleter bilincin ifadesi değildir; indirgenemez ölçüde çok yönlü bir meseledir. Etkili bir devrimci hareketin çeşidi güçlerin karmaşık bir ittifakı olma zorunluluğu vardır ve bu hareketin dünya görüşü de çeşitli ideolojik bileşenlerinin dönüştürülüp bir “ortak irade” halinde sentezlenme-sinden doğacaktır. Bir başka deyişle, devrimci hegemonya, verili radikal ideolojiler *üzerinde* karmaşık bir çalışmayı, onların motiflerinin farklı bir bütün şeklinde yeniden birbirine eklemlenmesini içerir.[26] Gramsci’nin bu tür dünya görüşlerinin *ilişkisel* doğasım, Lukâcs'ın zaman zaman meylettiği gibi, ihmal ettiği de söylenemez. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, ezilenlerin bilincinin üstlerinin inançları tarafından “bulandırılma” derecesini hiçbir bakımdan küçümsemez; fakat ilişki öbür yöne doğru da işlen Her hegemonik sınıf, der *Hapishane Defterlerinde* üzerlerinde iktidar uyguladığı insanların eğilim ve çıkarlarım dikkate almak ve bu anlamda Ödün vermeye hazır olmak zorundadır. Ayrıca, egemen sınıf ile egemen ideoloji arasında dolaysız bir ilişki de kurmaz: “Tabakalarından bir kısmı

hâlâ Batlamyuscu bir dünya anlayışına sahip olan bir sınıf yine de oldukça ileri bir tarihsel konumun temsilcisi olabilir."[27] "Yapısalcı" Marksizm, tarihselci muadillerini, *egemen* toplumsal sınıflar ile *belirleyici* toplumsal sınıflar arasında bir ayrım yapmayı becerememekle -bir sınıfın, bir başka sınıfın ekonomik belirleyiciliği temelinde siyasi hâkimiyet sürdürebildiği gerçeğini gözden kaçırmakla- suçlamayı adet edinmiştir. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyıl Britanyası için bu türden şeyler söylenebilir, bu yüzyılda Britanya'da ekonomik yönden belirleyici konumda olan orta sınıfın, siyasal iktidarını bütünüyle aristokrasiye "emanet ettiği" görülür. Bu, sınıflar ile ideolojiler arasında bire bir bir ilişki olduğunu düşünen herhangi bir kuramın kolaylıkla çözebileceği bir durum değildir; çünkü meydana gelecek ideoloji, tipik bir biçimde, *her iki* sınıfın da deneyimlerinden devşirilen öğelerden oluşan melez bir şey olacaktır. Fakat Ingiliz toplum tarihi üzerine *Hapishane Defterleri*nde getirmiş olduğu kısa yorumların büyük ölçüde bu çizgide olması Gramsci'nin ince tarihsel anlayışının bir belirtisidir:

[On dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'nde] oldukça kapsamlı bir organik entelektüeller -yani, ekonomik grupla aynı endüstriyel ortamda ortaya çıkanlar- kategorisi vardır; fakat, aynı zamanda, bir üst seviyede, eski toprak sahipleri sınıfının neredeyse tekel denebilecek konumunu korumakta olduğu görülür. Bu sınıf ekonomik üstünlüğünü yitirmiş olmasına rağmen, siyasi-entelektüel üstünlüğünü daha uzun bir süre devam ettirir ve iktidarı eline geçiren yeni grup tarafından "geleneksel entelektüeller'[1] ve bir yönlendirici grup olarak özüm-senir. Eski toprak sahibi aristokrasisi, sanayicilere başka ülkelerde tam da geleneksel entelektüelleri yeni egemen sınıf ile birleştirmiş olan bir tür dikiş ile eklemlenir»[28]

Bu pasajda İngiliz sınıf tarihinin yaşamsa] önemde bir yönü, yazarının yaratıcı özgünlüğüne tanıklık edercesine, kısa ve özlü sözlerle özetlenmekte.

1

Lukâcs, *History* *and* *CİassConsciousness,* s. 204.

2

Maocist anlamda “tarihselcilik" Perry Anderson tarafından mükemmel bir biçimde, içinde “toplumun, döngüsel, ifade edici' bir bütünlük; tarihin, doğrusal zamanın homojen bir akışı; felsefenin, tarihsel sürecin özbilinci; stnıf mücadelesinin, kolektif 'özneler[1] arası bir savaş; kapitalizmin temel olarak yabancılaşmayla tanımlanan bir evren; komünizmin, yabancılaşmanın ötesindeki gerçek hümanizm durumu sayıldığı” bir ideoloji olarak Özetlenir. *{Considerations on Westem Mancism,* Londra 1976, s. 70) *[Batı‘da Sol Düşünce,* çev. B, Aksoy, Birikim Y., 1982].

3

Bhikhu Parekh, *Marx'$ Theory of ideology,* Londra 1982, s. 171-172.

4

Diğer birçok benzerî gibi bu analoji de sakattır; Hegel düşüncesindeki İdea, gerçekten kendi kendini yaratır; oysa proletarya, kendi kendini yaratmak şöyle dursun, Marksizm’e göre, sermaye sürecinin bir ürünüdür.

5

Leszek Kolakowski, *Main Gurrents of Mancism,* dit 3, Oxford 1978, s. 270 (parantezler bana ait).

6

Lukâcs, *History and Class Consciousness,* s. 83. Lukâcs düşüncesine ilişkin yararlı bir tartışma için bkz> A. Arato ve P. Breines, *The Young Lukâcs,* Londra 1979, 8. bölüm ve Michael Löwy$_t$ *Georg Lukâcs-From Romantidsm to Bots-hevism,* Londra 1979, 4. bölüm.

7

Lukâcs, *Histoıy and Class Consciousness,* s, 52.

8

Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes,* Londra 1973, 3. kısım, 2. bölüm. *[Siyasal İktidar ve Toplumsal Stntflar,* çev. Ş. SÜer-F. Top-çuoğlu, Belge Y, 1992}. Lukâcs'ın aslında ideolojinin heterojen "düzeyleri" olduğuna inandığını hatırlatmak gerekir.

9

Bkz. Ernesto Lacfau, *Politics and İdeology in Mancist Theory,* Londra 1977,

3. bölüm *[İdeoloji ve Politika,* çev. H. Sarıca, Belge Y., 1985].

10

Lukâcs, *History and Class Consciousness,* s. 76.

11

AflLy, s. 70.

12

Bkz. Ludo Colletti, *Manrism and Heget,* Londra 1973,10. böfüm,

13

Lukâcs, *History and Cfass Consciousness,* s. 54.

14

Kari Mannheim, *ideology and Utopia,* Londra 1954, s. 87. Larrain'in, *The Concept of fdeolog/s\r\<ie* ve Nige[Abercrombie'nin, *Cfass, Structure and Knowledge* adlı yapıtında (Oxford 1980) yararlı Mannheim eleştirilerine rastlanır, Aynca bkz. B. Parekh'in, *Knovvledge and Belietin Potiticg*deki (der. R. Be-newick$_p$ Londra 1973) makalesi.

15

Perry Anderson, 'The Antinomies of Antonio Gramsci, *New Left Review,* sayı 100, Kasım 1976/Ocak 1977. *[Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batt Sorunu ve Strateji,* çev. T. Günersef» Alan V., 1988].**

16

V. I. Lenin, *Coliected Works,* cilt 27, Moskova 1965$_y$ s. 464. Ayrıca bkz. Car-men Claudin-Urorıdo, *Lenin and the Cultural Revolution,* Hassocks, Sussex 1977.

17

VVilliams, *Mantism and Literatüre,* s. 112. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar İngilteresi'nde siyasi hegemonyayı ele alan tarihsel bir çalışma için bkz. Francis Heam, *Domination, Legitimation and Resistance,* VVestport, Conn, 197Ö.

18

Bana ait *The İdeology of the Aesthetide* bakabilirsiniz (Oxford 1990,1. ve 2, bölüm).

19

Antonio Gramsci, *Setections trom the Prison Notebooks$_t$* Q. Hoare ve G. Noweil Smith (der.), Londra 1971, s. 268. [*Hapishane Defterleri,* çev. K. Somer, Sof Y., 1986).

20

***A.g.y.,* s. 376.**

21

A,g,y., s, 348.

22

Bu konuda bkz. Alberto Maria Cirese, "Gramsci's Observations on Folklore", Anne Showstack Sassoon (der.), ***Approaches to Gramsci*** **îçinde, Londra 1982.**

23

Aktaran Cirese, "Gramsci's Observations*, s. 226.

24

Gramsci, ***PrisonNotebooks,*** **s. 424.**

25

***A.g.y.*, s. 328.**

26

Bkz. **Charıtal Mouffe, "Hegemony and ideology in Gramsa", Chantaf Mouffe (der.),** ***Gramsa and Marxist Theory \ç\nös,*** **Londra 1979, s. 192.**

27

Gramsci, ***Prison Notebooks,*** **s. 453.**

28

35. ***A.g.y.*, s. 18.**

F12ÖN/İdc«loji

V ADORNO’DAN BOURDIEU’YE

Meta formundan bir ideoloji kuramının nasıl üretilebileceğini 3. bölümde görmüştük. Ama Mantın ekonomi analizinin özünde ideolojiyle ilişkili bir başka kategori daha yatar: mübadele değeri kavramı. Marx, *Kapital'* in birinci cildinde, hayli farklı kullanım değerlerine sahip iki metanın, her ikisinin de aynı ölçüde soyut emek [abstract labour] içermesi ilkesine dayanarak, nasıl eşit bir biçimde mübadele edilebileceğini açıklar. Bir yılbaşı pudingini ve bir oyuncak sincabı üretmek için aynı miktarda işgücü gerekiyorsa, bu ürünler aynı mübadele değerine sahip olacaktır, ki bu da aynı para miktarının bunların her ikisini de satın alabileceğini söylemek demektir. Ne var ki böyle yapıldığında, bunların kullanım-değerleri soyut eşdeğerliklerine tâbi kılınırken, ara-lanndaki özgül farklılıklar ortadan kaldırılmış olur.

Eğer bu ilke kapitalist ekonomiye egemense, “üst-yapının” en üst kademelerinde de bu ilkeyi işbaşında görmemiz mümkün olmalı. Burjuva toplumunun siyasi arenasında, bütün insanlar oy kullananlar ve yurttaşlar olarak soyut bir biçimde eşittirler; oysa gerçekte bu kuramsal eşdeğerlik, onların *‘sivil toplum” içindeki somut eşitsizliklerini gizlemeye hizmet etmektedir. Mal sahibi ile kiracı, işadamı ve fahişe oy kullanırken aynı sıraya giriyor olabilir. Bu gözlem hemen hemen yargı kurumlan için de aynı ölçüde geçerlidir: tüm bireyler yasa önünde eşittir; oysa bu yalnızca, yasanın kendisinin nihayetinde mal sahibinden yana olduğunu gizlemeye yarar. Madem öyle, acaba bu sahte eşdeğerlik ilkesini daha yukarılarda gezinen ve üstyapı adı verilen şeyle iliş-kilendirmenin, ideolojinin zorlu alanlarına doğru çekmenin bir yolu var mı?

Frankfurt Okulu Marksistlerinden Theodor Adorno için, ideolojinin gerçek sim tam da bu soyut mübadele mekanizmasıdır. Meta mübadelesi aslında örtük bir ölçütle kıyaslanamaz olan şeyler arasında bir eşitlik yaratır; Adorno’ya göre, ideolojik düşünce de bunu yapmaktadır. Bu tür düşünce kendi kapalı sisteminden kaçma tehdidinde bulunan şeydir, yani “ötekilik”ten tiksinir ve onu şiddetle kendi imgesine ve benzerine indirger. Adorno, *Negatif Diyalektik'*de, “Eğer aslan bir bilince sahip olsaydı, yemek istediği ceylana duyduğu öfke ideoloji olurdu,” der. Hatta Fredric Jameson bütün ideolojilerin temel jestinin tam olarak, pozitif bir değer yüklenen

benlik ya da bildik-olanla, anlaşılabilirlik alanının dışına itilmiş benliğe ait-olmayan ya da yabancı olan arasında bu türden katı bir ikili karşıtlık kurmak olduğunu ileri sürmüştür.[1] Jameson'a göre, etik kötüye karşı iyi kodu bu ilkenin örnek olarak alınabilecek en iyi modelidir. Dolayısıyla, Adorno'ya göre, ideoloji "özdeşlik düşüncesinin [identity thinking] bir biçimidir -şeylerin çoğulluğunu ve biricikliğini karşı konulmaz bir biçimde yalnızca kendisinin bir suretine dönüştüren ya da panik içindeki bir dışlama edimiyle onları kendi sınırlarının ötesine süren, pa-ranoid, ama paranoidliği gizli bir rasyonalite tarzıdır.

Bu anlayışa göre, ideolojinin karşıtı hakikat ya da kuram değil, farklılık ya da heterojenliktir. Ve burada, tıpkı diğer yerlerde olduğu gibi, Adomo'nun düşüncesi şaşırtıcı bir biçimde günümüz post-yapısalcı düşüncesinin bir ön-figürü görünümündedir. Bu kavramsal deli gömleğini dikkate alan Adorno, düşünce ile gerçekliğin, kavram ile nesnesinin temeldeki gayrc-özdeşliğini onaylar. Özgürlük fikrinin, kapitalist piyasada rastlanılabilen gülünç taklidi ile özdeş olduğunu varsaymak, bu nesnenin kavramına uygun biçimde yaşamadığım görememek demektir. Diğer taraftan, herhangi bir nesnenin varlığının, o nesnenin kavramı tarafından tüketilebilir olduğunu düşünmek, onun biricik maddiliğini ortadan kaldırmak demektir; zira kavramlar kaçınılmaz olarak geneldirler, nesnelerse inatla tikel. İdeoloji farklı fenomenleri su götürür bir biçimde eşitleyerek dünyayı *homojenize* eder. Ve dolayısıyla onu çözmek için kendisine karşı heterojen olan düşünceyi belki de umutsuzca içine almaya çalışan bir "negatif diyalektik" gerekir. Adomo'ya göre, bu tür bir negatif aklın en yüce paradigması sanattır; sanat yekpare bütünlüğün hükümranlığına kar|ı duyumsal tikelin taleplerini öne çıkararak, farklı olan ve özdeş-olmayan adına konuşur.[2]

Öyleyse özdeşlik, Adomo'nun gözünde, bütün ideolojilerin "asli formundur. Şeyleşmiş bilincimiz, yeknesak biçimde kendiyle-ay nı-kalan varlıklarında dondurulmuş nesnelerden oluşan bir dünyayı yansıtır ve böylece bizi, *olan*'a, saf bir biçimde "verili" olan'a mahkûm ederek, "olan, olduğundan daha fazla bir şeydir"[3] biçimindeki hakikati görmemizi engeller. Bununla birlikte, Adorno, birçok post-yapısalcı düşüncenin aksine, ne farklılık nosyonunu eleştirel-olmayan bir biçimde kutsar, ne de katı bir biçimde özdeşlik ilkesini kötüler. Özdeşlik ilkesi, bütün paranoid anksiyetesine rağmen, bir gün gerçek bir uzlaşmanın vaki olacağı yolunda

zayıf bir umut taşır; bu gerçekleştiğinde saf farklılıklar dünyası saf özdeşlikler dünyasından ayırt edilemeyecektir. Ütopya fikri her iki anlayışın da ötesine uzanır: o, bunların yerine, “çeşitlilik içinde birliktelik”[4] olacaktır. Sosyalizmin amacı, duyumsal kullanırrujeğerinin zengin çeşitliliğini mübadele -değerinin metafizik hapishanesinden kurtarmaktır- tarihi, ideoloji ve meta üretimi tarafından kendisine dayatılan aldatıcı eşdeğerliklerden arındırarak özgürleştirmektir. “Uzlaşma”, diye yazıyor Adorno, “özdeş-olmayanı serbest bırakacak, manevi baskı da dahil her tür baskıdan kurtaracaktır; farklı şeylerden oluşan çokluğa giden yolu açacak ve diyalektiği onlar üzerindeki iktidarından mahrum bırakacaktır.”[5]

Bununla birlikte, bunun nasıl gerçekleşeceğini kestirebilmek hiç de kolay değil. Zira kapitalist toplumun eleştirisi analitik aklı kullanmayı gerektirecek ve bu tür bir akıl, en azından bazı karamsar ruh hallerindeyken, Adomo’ya, doğası gereği baskıcı ve şeyleştirici bir şey gibi görünecektir. Aslında Marx’ın bir keresinde “zihnin tedavül aracı” olarak tanımladığı mantığın kendisi, bir tür genelleştirilmiş takas, ya da piyasa mübadelesine benzer biçimde, kavramların sahte bir biçimde eşitlenmesidir. Öyleyse, tahakkümcü bir rasyonalite, ancak kurtarılamayacak ölçüde onun tarafından kirletilmiş kavramlarla çözülebilir ve bizatihi bu önerme, analitik aklın kurallarına uyduğundan, zaten hâkim olanın yanında olacaktır. Adorno ve arkadaşı Max Hork-heimer tarafından birlikte kaleme alman *Aydınlanmanın Diyalektiğinde* akıl, Doğa ve bedenin duyumsal özelliklerinin hakkını yiyerek, içsel olarak baskıcı vc güdümleyici hale gelmiştir Sırf düşünmek bile, ideolojik tahakkümle günahkâr bir biçimde suç ortaklığı yapmaktır; ama yine de araçsal düşünceden tümüyle vazgeçmek barbarca bir irrasyonalizm içine gömülmek anlamına gelecektir.

Özdeşlik ilkesi, bütün çelişkileri bastırmaya çalışır; bu süreç, Adomo’ya göre, gelişmiş kapitalizmin şeyleşmiş, bürokratikleşmiş ve idarileşmiş dünyasında kusursuz hale getirilmiştir. Hemen hemen aynı şekilde karamsar bir diğer görüş de, Adomo’nun Frankfurt Okulu'ndan meslektaşı Herbert Marcuse tarafından *Tek Boyutlu İnsan* dn* (1964) ortaya atılır. Burada ideoloji, özetle bütün toplumsal çelişkileri yönlendirip işlemden geçirerek yok eden “totaliter” bir sistemdir. Bu tez, yalnızca fiili olarak Batı sistemini yönetenleri bile şaşırtmakla kalmaz, aynı zamanda bütün bir ideoloji kavramım parodileştirir. Birçok üyesi Nazizm’den kaçmış olan Marksist

Frankfurt Okulu, basitçe, faşizmin "uç" ideolojik evrenini olduğu gibi liberal kapitalist rejimlerin oldukça farklı yapıları üstüne yansıtır. *Her* ideoloji yalnızca, kendisine göre heterojen olan ne varsa acımasızca ortadan kaldıran özdeşlik ilkesiyle mi iş görür? Örneğin, yapmacık ve sınırlı bir tarzda da olsa, çeşitliliğe, çoğulculuğa, kültürel göreliliğe ve somut tikelliğe yer açabilen liberal hümanizmin ideolojisi hakkında ne diyebiliriz? Adorno ve çalışma arkadaşları, bizi, ayrıcalıksız bütün ideolojilerin metafizik mutlaklara ve aşkın temellere yaslandığını savunan şu post-yapısalcı kuramcıların yaptığı gibi, ideolojinin oldukça dar bir anlamıyla sınırlamaya çalışırlar. Batılı kapitalist toplumlann ideolojik koşulları, şüphesiz, "metafizik" vc çoğulcu söylemlerin çeşitli ölçülerde harmanlandığı, çok daha karışık ve kendisiyle-çelişik koşullardır. Yeknesak biçimde kendisiyle-özdeş olana karşı bir muhalefet ("O da lazım"); mutlak hakikat iddialarına karşı bir şüphe ("Herkesin kendi bakış açısı vardır"); indirgemeci klişelere karşı çıkış ("İnsanları oldukları gibi kabul ederim"); farklılığın kutsanması ("Hepimiz aynı biçimde dü-şünseydik dünya ne tuhaf bir yer olurdu"): bunlar, popüler Batı aklının kalıp sözlerinden ve yerleşik tavırlarından bazılarıdır ve hiç kimse rakibini karikatürize ederek siyasi bir kazanım sağlayamaz. Daha usta yapıçözümcülerin tamamen farkında oldukları gibi, yalnızca farklılığı özdeşlikle, çoğulluğu birlikle, marjinali merkezi olanla karşı karşıya getirmek, ikili karşıtlık çukuruna yeniden düşmek demektir. Ötekiliği, heterojenliği ve mar-jinaliteyi, somut toplumsal içeriklerini dikkate almaksızın, kayıtsız şartsız siyasi kazanç olarak düşünmek, saf formalizmdir. Görmüş olduğumuz gibi, Adorno, yalnızca özdeşliğin yerine farklılığı koymakla kalmaz, bunun ötesinde, eşdeğerliğin hükümranlığına ilişkin getirdiği ufuk açıcı eleştiri çoğu kez kendisini modem kapitalizmi yekpare, uzlaştırıcı ve kendi kendini düzenleyici bir sistem olarak "şeytanileştirme"ye sürükler Bütün bunlar, hiç şüphe yok ki, sistemin kendisi için söylenilmesini *arzu* ettiği türden sözlerdir; ama yine de büyük bir olasılıkla,

Whitehall ve Wall Street koridorlarında belirli bir şüpheyle karşılanacaklardır.

Geç Frankfurt Okulu felsefecilerinden Jürgen Habeımas, Marksist bir bilim kavramını azledişi ve devrimci proletaryanın bilincine özel bir ayrıcalığı atfetmeyi reddedişiyle Adorno'yu izler. Ama ne var ki, bu durumda,

Adomo’nun elinde sisteme karşı devreye sokabileceği sanat ve negatif diyalektik dışında bir şey kalmazken, Habermas bunların yerine, iletişimsel dilin kaynaklarına yönelir. Habermas’a göre, ideoloji, iktidar tarafından sistemli bir biçimde çarpıtılan bir iletişim biçimidir -tahakkümün bir aracı haline gelen ve örgütlenmiş güç ilişkilerini meşrulaştırmaya hizmet eden bir söylem biçimidir. Hans-Georg Gadamer gibi yorumsamacı felsefecilere göre, iletişimle ilgili yanlış anlamalar ve hatalar titiz bir yorumlama ile düzeltilebilecek türden metinsel tıkanmalardır. Habermas ise, aksine bütün bu söylemsel sistemin bir biçimde deforme olması olasılığına dikkat çeker. Bu tür bir söylemi doğruluktan uzaklaştıran şey, söylemdışı güçlerin etkisidir: ideoloji, dilin iletişimsel yapısının, kendisini zorlayan iktidar çıkarları tarafından bozulduğu yeri ifade eder. Fakat dilin iktidar tarafından söz konusu kuşatılışı yalnızca dışsal bir mesele değildir: tam tersine, bu tür hâkimiyet kendini konuşmalarımızın içine nakşeder, böylece ideoloji bizatihi belli söylemlere içsel etkiler kümesi haline gelir.

Bir iletişimsel yapı *sistemli olarak* çarpıtılıyorsa, normatiflik ve adillik görüntüleri çizmeye eğilimli olacaktır. Bu denli yaygın bir çarpıtma, artık çarpıtma olarak görülmekten çıkacaktır -tıpkı, “h” harfini konuşurken kimse telaffuz etmeseydi bu durumu bir sapma ya da yetersizlik olarak betimleyemeyecek olmamız gibi. Sistemli bir biçimde deforme edilmiş bir iletişim ağı, tam da onun *deforme edilmiş* olduğu yargısına varmak için kullanabileceğimiz normları gizlemeye ya da yok etmeye eğilimlidir ve böylece eleştiriyle çüriitülemez hale gelir. Bu durumda, bu ağ *içerisinde* kalarak onun kendi işleme biçimleri ya da olanaklılık koşullarına ilişkin sorular yöneltmek olanaksız hale gelir, çünkü bu tür sorgulamalara, deyim yerindeyse, daha baştan el konulmuştur. Sistemin tarihsel olanaklılık koşullan bizzat sistemin kendisi tarafından yeniden tanımlanır ve böylece buharlaşıp uçar. “Başarılı” bir ideoloji durumunda, fikirlerden bazıları diğerlerinden daha güçlü, daha meşru, ya da daha ikna ediciymiş gibi algılanmaz; tam tersine, bunlar arasında rasyonel bir seçim yapmanın zemini ustalıkla ortadan kaldırılır, öyle ki sistemin kendi terimleri dışında düşünmek ya da istemek olanaksız hale gelir. Bu tür bir ideolojik oluşum, halihazırda sahip olduğumuz arzulan boşa çıkardığı gibi yeni arzuların ortaya çıkışını da engelleyerek ve herhangi bir “dışarı” olması olasılığım inkâr ederek, kozmik uzay gibi kendi üstüne katlanır. Eğer bir “söylem evreni” gerçekten bir evrense, onun ötesinde eleştiri kaldıracını

yerleştirebileceğimiz herhangi bir duruş noktası yok demektir. Ya da başka evrenlerin var oldukları kabul edilse bile, bu kez de bunlar, basit bir şekilde kişinin kendi evreniyle kıyaslanamaz şeyler olarak tanımlanacaktır.

Neyse ki, Habermas, her şeye kadir, her şeyi kuşatan bir ideolojiden dem vuran bu türden fantastik, ters-ütopyalara özgü bir görüşe sahip değildir. Eğer ideoloji doğru yoldan çıkarılmış dil ise, herhalde o zaman “sahici” bir iletişim ediminin neye benzediğine ilişkin bir fikre sahip olmamız gerekir. Belirtmiş olduğumuz gibi, Habermas’a göre, farklı üsluplar hakkında hüküm verecek bir merci olarak bilimsel üst-dile başvuramayız; bu nedenle Habermas, dilsel pratiklerimizin altında yatan bir “iletişimsel rasyonalite” yapısı “bozulmuş fiili söylemlerimizin içinden zayıf bir ışık gibi parıldayan bir tür “ideal konuşma durumu”-ortaya çıkarmaya çalışır; ki böylece bu değişik üsluplar arasında bir düzenleyici modele ya da eleştirel değerlendirme için belirli bir norma ulaşılabilsin.[5]

ideal konuşma durumu, bütün katılımcıların, konuşma edimlerinin seçimi ve icrasında simetrik olarak eşit şanslara sahip olduğu, tahakkümden tümüyle kurtulmuş bir durumdur. İkna gücü, retoriğe, otoriteye, zora dayalı yaptırımlara veya benzeri şeylere değil, yalnızca daha iyi olan argümanın gücüne bağlıdır. Bu model, anlamaya yarayan bir aygıt, ya da zorunlu bir kurgudan öte bir şey olmamasına rağmen bizim sıradan, ıslah edilmemiş sözel ilişkilerimizde bile bir anlamda gizli olarak bulunan bir şeydir. Habermas’a göre, her dil, hatta baskıcı olanı bile, doğası gereği iletişime ve dolayısıyla, üstü örtük bir biçimde, insanlar arası konsensüse yöneliktir Sana küfür ettiğimde bile anlamanı umu-yorumdur, yoksa ne diye boşu boşuna nefes tüketeyim? En des-potik konuşma edimleri bile, kendilerine rağmen, zayıf da olsa belirli bir iletişimsel *rasyonalite* taslağı sergilerler: konuşmacı, bir şey söylediğinde, üstü örtük biçimde, söylediği şeyin, kav-ranılabilir, doğru, içten ve söylemsel duruma uygun olduğunu iddia etmektedir (tabii ki bunun, şaka, şiir ve neşe nidaları gibi konuşma edimlerine nasıl uygulanacağı çok da açık değil). Diğer bir deyişle, fiili olarak ne söylersek söyleyelim, dilimizin temel yapıları içinde gömülü, bir tür “derin'’ rasyonalite vardır. Habermas’a göre, bizim fiili sözel pratiklerimizin eleştirisi için temel teşkil eden şey de budur. Tuhaf ama, telaffuz *edimin* in kendisi telaffuz edilen şey üzerinde normatif bir yargıya dönüşebilir.

Habermas, “ mütekabiliyetken çok “konsensüsle dayalı bir hakikat kuramına bağlıdır; yani, hakikati, akıl ve dünya arasındaki bir tür uygunluk olarak düşünmektense onu, konuşmacı ile serbest bir biçimde diyaloga girebilecek herkesin kabul edebileceği bir tür iddia sorunu olarak görmeyi tercih eder. Gelgeldim, bu tür bir serbest iletişim halihazırda toplumsal ve ideolojik tahakküm tarafından engellenmektedir ve bu durum değiştirilene kadar (ki bu, Habermas’a göre, katılımcı bir sosyalist demokrasinin oluşturulması anlamına gelmektedir) hakikat, adeta ertelenmek zorundadır. Hakikati bilmek istiyorsak siyasi yaşam biçimimizi değiştirmemiz gerekir. Hakikat derin bir biçimde toplumsal adalete bağlıdır: benim doğruluk iddialarım kendilerini içinde "gerçeklik kazanabilecekleri”, değiştirilmiş bir toplumsal duruma havale ederler. Bu nedenledir ki, Habermas, “önermelerin doğruluk değeri son tahlilde iyi ve doğru yaşam niyetine bağlıdır,” diyebilmektedir.[6]

Bu düşünce tarzıyla, Frankfurt Okulu’nun daha eski üyelerinin düşünce tarzlan arasında önemli bir aynm vardır. Görmüş olduğumuz gibi, onlara göre, toplum, mevcut haliyle, tümüyle şey-leşmiş ve bozulmuş durumdadır ve çelişkileri “idare ederek” yok etme kapasitesi uğursuz bir biçimde gelişmiştir. Bu kasvetli görüş kendilerini bunun, Adomo’nun modemist sanatta keşfetmiş olduğu türden, belirli bir ideal alternatifini fark etmekten alıkoymaz. Fakat bu alternatif, verili toplumsal düzen içinde sınırlı temeli olan bir alternatiftir; söz konusu düzenin diyalektik bir işlevi olmaktan çok, bir ontolojik dış uzaydan paraşütle indirilmiş bir “çözümdür.” Bu nedenle, istenir olanı fiili olarak var olanda demirlemek isteyen “iyi” ütopyacılığın karşıtı olan bir “kötü” ütopyacılık örneği sergiler. Bozulmuş olan mevcut durum, bu durumla ayrılmaz bir biçimde bağlı, fakat -belirli bir tarzda yorumlandığında- onun ötesinde bir yerlere işaret eden bir şey olarak görülebilecek yönelimler açısından sabırla incelenmek zorundadır. Bu nedenle, örneğin Marksizm, sadece bir tür hüsnü kuruntu değil, bunun ötesinde, kapitalizmin, mevcut yaşam biçiminin kendi dinamiği içinde örtük olarak bulunan alternatifini keşfetme girişimidir. Kapitalist düzen kendi yapısal çelişkilerini çözmek için kendi kendine sosyalizme dönüşmek *zorunda kalacaktır* ki, bu yalnızca, basit bir, bunun böyle olmasının onun için iyi olacağına inanma meselesi değildir Bir iletişim rasyonalitesi fikri, şimdi ile gelecek arasındaki içsel bağı korumanın bir başka yoludur ve bu yüzden de tıpkı Marksizm’in kendisi gibi, bir “içkin” eleştiri biçimidir. Bu

eleştiri, mutlak hakikatin yurdu erişilmez Olimpos Dağı'ndan mevcut durum üzerine yargıda bulunmaktan çok, hâkim toplumsal mantığın kendi yapısal sınırlarını zorladığı ve bu yüzden potansiyel olarak kendi kendini aşabileceği zayıf noktaları deşifre etmek için, kendini mevcut durumun *içine* yerleştirir. Bu içkin eleştiri ile bir sistemi, benzeri bir yolla, sistemin hâkim uzlaşımlannın çözülmeye başladığı be-lirlenmemişlik ve kördüğüm noktalarını açığa çıkarmak amacıyla içerden işgal etmeye çalışan ve günümüzde yapıçözüm olarak bilinen şey arasında açık bir paralellik vardır.

Habermas, sık sık rasyonalist olmakla suçlanmıştır ve bu hiç şüphe yok ki belli bir haklılık payı taşıyan bir yargıdır. Söz ge-limi, "daha iyi argümanın gücü"nü, kendisini nakleden retoriksel aygıtlardan, işin içine kanşan özne-konumlanndan ve bu tür sözleri içeriden şekillendiren arzu ve iktidar oyunundan ayırt etmek gerçekten ne ölçüde olanaklıdır? Gelgelelim, rasyonalist, çıkardan tamamen arınmış hakikati saf sektörel çıkarların karşısına koyan kişiyse, Habermas kesinlikle bu gruptan olamaz. Çünkü o, tam tersine, hakikat ve bilginin tepeden tırnağa "çıkarlarla ilgili" olduğunu düşünür. Araçsal bilgi tiplerine ihtiyaç duyarız, çünkü yaşamımızı sürdürmek için çevremizi kontrol altında tutmamız gerekir. Aynı şekilde, pratik iletişim içinde ulaşılabilir olan ahlâki ya da siyasi bilgi türüne de ihtiyacımız vardır, çünkü onsuz bir kolektif toplumsal yaşam düşünülemez. Habermas, "hayatta kalabilmek için dilsel iletişim yapılarına ve işbirliğine dayanan, amaçsal-rasyonel eyleme bağımlı olan bir canlı türünün akla *güvenmek zorunda olduğunu* gösterebileceğime inanıyorum," der.[14] Kısacası, bu çeşit bir biyolojik türe ait olduğumuz için, akıl yürütmek bizim çıkarımızadır, yoksa niçin herhangi bir şeyi öğrenmek için çabalayalım? Bu tür "türe-özel" çıkarlar doğal olarak, oldukça soyut bir düzeyde hareket eder ve dolayısıyla da fiyatları indirmesi için Tory'lere oy verip vermememiz gerektiği hususunda bize çok az şey söyleyecektir. Fakat böyle olmasına rağmen, iletişimsel rasyonalitede olduğu gibi, bu çıkarlar, siyasi bir norm olarak bile hizmet edebilirler: pratik iletişim yapılarına zarar veren ideolojik çıkarların bir bütün olarak çıkarlarımıza karşıt olduğu yargısına varılabilir. Thomas McCarthy'nin belirttiği gibi, "yaşamın akışı içinde karşılıklı olarak birbirimizi ve kendi kendimizi anlama olanaklarını genişletmek ve korumak'^ doğrudan doğruya bizim çıkarımızadır; öyle ki bizim bu tür hayvanlar oluşumuzdan bir tür siyaset çıkarsanabilir. Çıkarlar, (Aydınlanma'nın inandığı gibi) sadece bilgiye giden yoldaki engeller değil,

bilgimizin *kurucu^öğeleridu.* Fakat bu, bir tür olarak temel gereksinimlerimizi tehdit eden çıkar türlerinin (ki bunlar Ha-bermas'ın "ideolojik" olarak adlandırdığı şeylerdir) varlığını inkar etmek demek değildir.

Habermas'a göre, ideolojinin karşıtı tam olarak hakikat, ya da bilgi değil, "çıkar gözeten" rasyonalitenin *özgürleştirici eleştiri* dediğimiz belirli bir biçimidir» Ortak diyalogumuz üzerindeki zo-runlu-olmayan sınırlamalardan kurtulmak bizim çıkarımızadır, çünkü bunu yapmadığımız takdirde ortaya koymamız gereken hakikat türlerine erişmemiz mümkün olmayacaktır. Özgürleştirici bir eleştiri, bu kurumsal sınırlamaları fark etmemizi sağlayan eleştiridir ve bu da ancak kolektif bir kendi-üzerine-düşünme pratiğiyle başarılabilir. Özgür olmak için ne pahasına olursa olsun gereksinim duyduğumuz belirli bilgi türleri vardır ve Marksizm veya Frcudçuluk gibi özgürleştirici bir eleştiri, halihazırda bu bilginin aldığı biçimdin Bu söylem türünde, "olgu" (idrak) ve "değer" {ya da çıkar) gerçekten ayrılabilir şeyler değildir: ör~ neğin, psikanalizde hastanın, kendi-üzerine düşünme sürecine girmesi kendi çıkarmadır, çünkü bu tarz bir idrak olmaksızın psikoz ya da nevrozda takılı kalacaktır. Benzer bir biçimde, ezilen bir grup ya da sınıfın, LukScs düşüncesinde görmüş olduğumuz gibi, kendi toplumsal durumunu anlaması da kendi çıkarınadır; çünkü bu tür bir kendini-tamma olmaksızın bu durumun bir kurbanı olarak kalmaya mahkûm olacaktır.

Bu benzetme biraz daha ileri götürülebilir. Habermas[1] a görç, tahakküm altına alıcı toplumsal kurumlar, nevrotik davranış kalıplarına benzerler, çünkü bunlar, insan yaşamını, kompülsif bir normlar kümesi içine sıkıştırır ve böylece kendi-üzerine-eleştirel-düşünme yollarını tıkarlar» Her iki durumda da, aslında kültürel olan, s m a doğal güçlere özgü bir acımasızlıkla üzerimize çöken sınırlamalara maruz kalır, varsayımsal güçlere bağımlı hale geliriz. Bu tür kurumlarm önüne geçtiği tatmin edici içgüdüler, bu durumda, ya Freud'uıı "bastırma" olarak adlandırdığı fenomende olduğu gibi, yeraltına itilirler, ya da gerçek-yaşamın dayattığı ve bireylerin katlanmak zorunda olduğu sınırlamaları telafi etmeye ve hafifletmeye yardımcı olan şu ya da bu tür ideal değer sistemleri veya metafizik dünya görüşleri şeklinde yüceltilirler. Dolayısıyla, bu değer sistemleri, olası karşı çıkış imkânlarını aldatıcı kalıplara dökerek toplumsal düzeni meşrulaştırmaya hizmet ederler ki, Freudcu ideoloji kuramının özü

budur. Freud gibi Habermas da, bu idealize edilmiş dünya görüşlerinin *yalnızca* bir yanılsama olmadığını vurgulama derdindedir: bu tür dünya görüşleri, ne kadar çarpıtılmış olurlarsa olsunlar, insanlığın gerçek özlemlerini dile getirirler ve bu nedenle de gizliden gizliye ütopyacı bir öz taşırlar. Şu an için yalnızca hayal edebileceğimiz şey, teknolojik gelişmenin bireyleri çalışma zorunluluğundan kurtardığı özgür bir gelecekte gerçekleşme olasılığına sahiptir.

Habermas, psikanalizi, sistemli olarak çarpıtılan iletişimden bizi kurtarmayı amaçlayan bir söylem olarak görür ve bu yüzden psikanalizin ideoloji eleştirisiyle aynı temel üzerine oturduğunu düşünür. Bu nedenle, sözlerimizin eylemlerimizi yalanladığı patolojik davranışların hemen hemen ideolojinin "edimsel çelişkileriyle eşdeğer oldukları düşünülür. Nasıl ki bir nevrozlu, kendini her şeye rağmen bedende simgesel bir biçimde açığa vuran bir isteği şiddetli bir biçimde inkâr edebilmekte ise, aynı şekilde, pratikte özgürlüğün önünü tıkayan bir yönetici sınıf da özgürlüğe inandığını söylüyor olabilir Bu deforme edilmiş söylemleri yorumlamak, onları yalnızca başka terimlerle yeniden dile getirmek demek değildir; bu söylemlerin olanaklıhk koşullarını yeniden inşa etmek ve Habermas'ın "anlamsız-olan'ın genetik koşulları" dediği şeyin nedenlerini göstermektir.[7] Diğer bir deyişle, çarpıtılmış bir metni çözmek yeterli değildir; yapılması gereken şey, bundan öte, metinsel çarpıtmanın kendisinin nedenlerini açıklamaktır. Habermas, bu noktayı alışılmadık ölçüde özlü bir ifadeyle şöyle dile getirir: "[Metinsel] değiştirmelerin anlamı [metinsel] değiştirmeler olmalanndadın"[8] Bu, yalnızca, anlamlı-olmama [non-meaning], belirsizlik ve anlam kaymaları ile tesadüfen başı derde giren bir dili deşifre etme meselesi değil, daha çok, zorunlu sonucu bu metinsel belirsizlikler olan işbaşındaki güçleri açıklama meselesidir. "Metindeki kopukluklar"', diyor Habermas, "benlik tarafından üretilmekte olduğu halde egoya-yabancı [ego-alien] bir yorumun zorla egemen olduğu yerlerdin.. Sonuç, egonun bilinçli bir biçimde yarattığı simgesel yapılar içindeki kimliği konusunda kendi kendini aldatmasıdır."[9]

İster bir düş ister bir ideoloji olsun, sistemli olarak çarpıtılmış bir iletişim biçimini incelemek, bu nedenle bizzat boşlukların, tekrarların, çıkarmaların ve belirsizliklerin kendilerinin nasıl önemli olduğunu açığa çıkartmaktır. Marx'ın *Artı-Değer Kuramlarında,* belirttiği gibi, "Adam Smith'in içine

düştüğü çelişkiler önemlidir, çünkü çözemediği, ama kendisiyle çelişerek açığa çıkardığı problemleri barındırmaktadır."[10] Belirli bir söylemi birtakım aldatma ve gizlemeler içine girmeye "zorlayan" toplumsal koşulları ortaya koyabildiğimiz gibi, nevrozlu bir hastanın davranışlarındaki ya da bir rüya metnindeki çarpıtmalara yol açan bastırılmış arzuları da aynı ölçüde inceleyebiliriz. Başka bir anlatımla, hem psikanaliz hem de "ideoloji eleştirisi", *anlam* ve *gücün* kesiştiği noktalar üzerinde yoğunlaşır. Toplumsal yaşamda, yorumbilgisinin yaptığı gibi, dikkatleri sadece anlama çekmek, bu anlamlan içerden şekillendiren gizlenmiş iktidar çıkarlarını açığa çıkarmada başarısızlığa yol açacaktır; diğer taraftan, ruhsal yaşamda, yalnızca, Freud'un rüyanın "belirtik içeriği" adını verdiği şey üzerinde yoğunlaşmak, bilinçdışı güçlerin gayet sinsice işbaşında olduğu "rüya çalışmasının kendisini görmemizi engelleyecektir. Hem rüya hem de ideoloji, bu anlamda "çift yönlü" metinlerdir, güç ve göstergelerin bir aradalığıdırlar; bu nedenle, bir ideolojinin görünürdeki değerini kabul etmek, Freud'un "ikincil gözdengeçirme" [secondary revision] olarak adlandırdığı, rüya görenin uyandıktan sonra anlattığı rüya metninin az çok tutarlı versiyonuna bağlı kalmaya benzer. Bu bağlamda, Freud'un ar* gümanının *Alman İdeolojisi* ile paylaştığı bir yığın ortak nokta vardır. Eğer rüyalar, simgesel kılıflara bürünmüş bilinçdışı gü-dülenimleri gizlemekteyse, ideolojik metinler de öyledir.

Gelgeldim, bu durum, psikanaliz ile ideoloji çalışması arasında, Habermas'ın kendisinin tam olarak keşfedemediği bir başka analoji yapılabileceğini dile getirir. Freud, nevrotik semptomu bir "uzlaşımsal oluşum" olarak betimler, çünkü yapısında bir arada rahatlıkla var olamayacak iki rakip güç barındırır. Bir yanda, ifade bulmaya çalışan bilinçdışı istek, diğer yanda bu isteği bilinçdışına geri itmeye çabalayan ego'nun sansürcü gücü. Dolayısıyla nevrotik semptom, tıpkı rüya metni gibi, aynı anda hem açığa vurur hem de gizler; ki sırf "maskelemeye" in-dirgenemeyecek egemen ideolojiler hakkında da benzeri şeyler söylenebilir Orta-sımfın özgürlük ve bireysel özerklik ideolojisi yalnızca basit bir kurgu değildir: Tam tersine, bir zamanlar, vahşice baskı uygulayan feodalizme karşı kazanılmış gerçek bir siyasi zaferi imler. Ama aynı zamanda, burjuva toplumunun fiili baskıcılığını gizlemeye hizmet eden bir maskedir. Tıpkı nevrotik semptomda olduğu gibi, bu tür bir ideolojiye ilişkin "hakikati", tek başına, açığa vurmada ya da gizlemede değil, bunların oluşturduğu çelişkili

birlikte aramak gerekir. Bu yalnızca, kendisini gizleyen dışsal etkenin kapısını aralayarak hakikati günyüzüne çıkarma meselesi değildir, tıpkı bireyin kendi kendisini aldatmasının bir “aldatıcı dış görünüş”e bürünmesinden ibaret olmaması gibi. Açığa vurulanın gizlenmekte olanla ve gizlenmekte olanın da açığa vurulanla bağlantılı olarak ortaya çıktığını fark etme meselesidir.

Marksistler, çoğu kez, “gerçeklikteki çelişkilerden olduğu kadar “ideolojik çelişkilerden de (gerçi bu ilk konuşma biçiminin pek bir anlamı olup olmadığı, aralarındaki önemli bir ihtilaf konusudur) söz ederler, Buradan çıkarak da, ideolojik çelişkilerin bir biçimde, toplumun kendi içindeki çelişkileri “yansıttığı” ya da onlara “tekabül ettiği” düşünülebilir. Gelgeldim, söz konusu durum, aslında bu düşüncede ileri sürülene göre çok daha karmaşıktır. Kapitalist toplumda, burjuva özgürlüğü ile onun baskıcı etkileri arasında “gerçek” bir çelişki olduğunu varsayalım. Burjuva özgürlüğünün ideolojik söyleminin de çelişkili olduğu söylenebilir; ama bunun tam nedeni söz konusu “gerçek” çelişkiyi yeniden üretmesi olamaz. İdeoloji, daha çok söz konusu öz* gürlüğün, bir taraftan tiksinti verici doğal sonuçlarını maskeler, bastırır ya da saptırırken, diğer taraftan da olumlu yönlerini temsil etme eğilimindedir. Ve bu bastırma, ya da maskeleme mekanizmasının, nevrotik semptomda olduğu gibi, gerçekten eklemlenmekte olana içerden müdahale etmesi olasıdır. Dolayısıyla, ideolojinin müphem, kendisiyle-çelişik doğasının, tam onun gerçek çelişkiyi otantik bir biçimde yeniden *üretmemesinden* doğduğu öne sürülebilir; ki aslında bunu gerçekten başarabilseydi, işte o zaman, bu söyleme “ideolojik” deyip dememekte tereddüte düşebilirdik.

İdeoloji ile ruhsal rahatsızlıklar arasında, kısaca gözden geçirebileceğimiz son bir paralellik daha bulunmakta. Nevrotik bir davranış kalıbı, Freud’a göre, sadece temelde yatan bir sorunun *ifadesi* değil, fiili olarak bunlarla başa çıkmaya çalışmanın bir yoludur. Bu nedenledir ki Freud, nevrozun herhangi bir çarpıklığa ilişkin bir tür çözümün sezgisi olduğunu söyleyebilmekte. Nevrotik davranış, gerçek çelişkileri, hayali bir tarzda da çözse, onları kuşatmaya, üstesinden gelmeye ve “çözmeye” yarayan bir *stratejidir.* Davranış, bu çelişkinin yalnızca pasif bir yansısı değil, onunla uğraşmanın kafası bulanık olsa da aktif bir biçimidir; ki aynı şey, ideoloji için de söylenebilir. İdeolojiler, toplumsal çelişkilerin atıl yan-ürünleri

değil, onları sınırlama, düzenleme ve hayali olarak çözmede verimli stratejilerdir. Etienne Balibar ve Pierre Macherey, edebiyat eserlerinin sadece ideolojik çelişkileri âdeta hammadde olarak “alıp” bunlara birtakım düzmece simgesel çözümler bulmaya girişmediğini ileri sürerler. Eğer bu tür çözümler olanaklı ise, bunun nedeni, söz konusu çelişkilerin, edebi eserde kendi potansiyel çözünme *formları içinde* gözükecek şekilde, halihazırda gizlice işlenmiş ve dönüştürülmüş olmasıdır.[11] Bu saptama, rüya çalışmasının, rüyanın “örtük içeriklerini değiştirmesi ve dönüştürmesine benzer olarak, düzenlemek, “yumuşatmak”, maskelemek ve saptırmak istediği çelişkiler üstünde *çalı§an* ideolojik söyleme uygulanabilir. Bu nedenle, ideoloji diline, bilinçdışı tarafından kullanılan ve her biri kendi “ham maddesi” üzerinde çalışan aygıtlara (yoğunlaştırma, yer değiştirme, çıkarma, duygulanım aktarımı ve simgesel temsil edilebilirlik kaygılan vs.) benzer bir şeyler atfedilmesi mümkündür. Ve bu çalışmanın amacı, her iki bağlamda da, bir problemi kendi potansiyel çözümü formunda yeniden düzenlemektir.

Psikanaliz ile ideoloji eleştirisi arasındaki her türlü paralellik ister istemez kusurlu olmak zorundadır. Bir kere, Habermas'ın kendisi, rasyonalist bir tarzda psikanalitik sağıltımın, hastanın kendi-üstüne düşünmesinden çok, büyük ölçüde hasta ile psikanalist arasındaki aktarım yoluyla gerçekleştiğini görmezden gelir. Ve bununla tam örtüşen bir siyasi analoji kurmak da pek kolay olmasa gerek. Ayrıca, Russell Keat’in işaret etmiş olduğu gibi, psikanaliz tarafından gerçekleştirilen özgürleşme, bir hatırlama veya bastırılmış materyaller “üzerinde çalışma” meselesi iken, ideoloji, *unutmuş* olduğumuz bir şeyden çok, zaten hiçbir zaman bilgimiz dahiline girmemiş olan bir şeyle ilgili bir meseledir.[12] Son olarak kaydetmemiz gereken bir başka nokta da şudur: Habermas düşüncesinde, nevrozlu bir kimsenin söylemi kamusal iletişimden kopmuş bulunan bir tür özel, simgesel üslup iken, ideolojik dilin “patolojisi”, tamamen kamusal alana aittir. İdeoloji, Freud’un söylemiş olabileceği gibi, bir tür günlük yaşam psikopatolojisidir; çarpıtma olduğunu gizleyip son derece normal bir görüntü çizecek kadar yaygınlaşmış bir çarpıtma sistemidir.

Theodor Adorno, Lukâcs*m aksine, haddinden fazla idealist olduğunu düşündüğü şeyleşmiş bilinç fikri üzerinde fazla durmaz. Ona göre, ideoloji, Marks’ın geç dönem düşüncelerine benzer olarak, öncelikle bilinç ile değil,

meta mübadelesinin maddi yapılarıyla ilişkili bir meseledir. Benzeri şekilde, bilinci öne çıkarmanın modası geçmiş bir “özne ifadesi”ne Özgü olduğu görüşünü benimseyen Habermas da, bilinç yerine, daha doğrudan bir zemin olarak gördüğü toplumsal söylem alanına yönelir.

Adomo’ya göre oldukça farklı gerekçelere dayansa da Fransız Marksist Louis Althusser de şeyleşme öğretisi konusunda aynı ölçüde dikkatlidir.[13] Şeyleşme, Althusser’in gözünde, tıpkı kardeş kategorisi olan yabancılaşma gibi, zamanla aslından uzaklaşan bir “insani öz” olduğu önkabulüne dayanmaktadır. Ve her tür “gerçek insanlık” fikrini terk eden bir “anti-hümanist” Marksist olduğundan, Althusser’in, kendi ideoloji kuramını bu tür “ideolojik” kavramlar üzerine oturtabilmesi mümkün değildir. Ama alternatif bir “dünya görüşü” fikri üzerine oturtması da mümkün değildir; çünkü, Althusser, bir anti-hümanist olmasının yanı sıra, aynı ölçüde, bütün bir “sınıf özne” kavramına şüpheyle bakan ve tarihsel materyalizm biliminin sınıf bilincinden tamamen bağımsız olduğu inancında sabit olan bir anti-tarihselcidir. Bu durumda ne mi yapar? Lacan’ın psikanaliz ile Gramsci’nin yapıtının tarihselci yanlan daha az olan yönlerinin bir karışımından çarpıcı bir güce ve özgünlüğü haiz bir ideoloji kuramı üretir; ünlü makalesi “ideoloji ve ideolojik Devlet Aygıtlan”nda ve aynı şekilde *Marktan Yana* adlı kitabının dağınık fragmanlarında rastlayabileceğimiz kuram işte bu ideoloji kuramıdır.[14]

Althusser, her türlü düşüncenin, onu alttan alta ayakta tutan bir bilinçdışı “sorunsalca ilişkin terimler içinde düşünüldüğünü savunur. Bir sorunsal, Micheİ Foucault’mın “episteme”sine benzer olarak, herhangi bir verili tarihsel dönemde söyleyebileceğimiz ve kavrayabileceğimiz şeylerin sınırını oluşturan kategorilerin belirli bir organizasyonudur. Bir sorunsal kendi içinde “ideolojik” değildir; örneğin, Althusser’e göre bütün ideolojik kusurlardan arınmış olan gerçek bilime özgü söylemleri içerir. Ama özgül bir ideolojiye ya da ideolojiler kümesine *ait* bir sorunsaldan söz etmemiz olanaklıdır. Ve bundan söz etmek, belirli kavramların olanaklılığını dışlayacak şekilde organize edilmiş kategorilerin oluşturduğu temel teşkil edici bir yapıya göndermede bulunmak demektir. İdeolojik bir sorunsal, çok şey söyleyen birtakım suskunluklar ve gö-zardı etmeler etrafında döner ve öyle bir biçimde oluşturulmuştur ki içinde sorulabilecek her soru belirli türden yanıtları önceden varsayar. Dolayısıyla temel yapısı, kapalı,

döngüsel ve kendi-kendini-onaylayıcıdır. İdeolojik sorunsal içinde hangi yöne gidilirse gidilsin, her zaman, eninde sonunda güvenle bilinene geri dönülür; burada bilinmeyen sadece, bilinenin genişletilmesi ya da tekrarıdır, ideolojiler hiçbir zaman şaşırtılamaz, çünkü bir mahkemede tanığı sorgularken bizzat sordukları soruların biçimlerinde neyin kabul edilebilir bir yanıt sayılacağının ipuçlarını veren bir danışma heyetine benzerler. Oysa bilimsel bir sorunsal, tam tersine, açık-uçluluğu ile karakterize edilir: yeni bilimsel nesnelerin ortaya çıkışı ve yeni bir sorular ufkunun açılışıyla "devrime uğratılabilir." Bilim, sahiden keşifler yapan bir uğraş iken, ideolojiler, inatla yerlerinde saymalarına rağmen ileri doğru gidiyormuş izlenimi verirler.

Althusser, Batılı Marksistler[1]* arasında tartışma yaratacak bir davranışla, (diğer şeylerin yanı sıra, Marksist kuram anlamına gelen) "bilim" ile "ideoloji" arasında keskin bir ayırım yapılması gerektiği konusunda ısrar eder. Bunlardan ilki, tarihselci tarzda olduğu gibi, İkincisinin "ifadesi" olarak görülemez; aksine, bilim veya kuram, Althusser'in "epistemolojik kopuş" adını verdiği şey ile ideolojiden ayrılan, kendi protokol ve prosedürleriyle kendine Özgü bir uğraş türüdür. Tarihselci Marksizm, kuramın, tarihsel pratik tarafından geçerli ya da geçersiz kılınacağını savunurken, Althusser, toplumsal kuramların, daha çok matematiğe benzer bir biçimde, tamamen kendilerine içsel metodlarla doğrulandığını ileri sürer. Kuramsal önermeler, onları kimin hangi tarihsel nedenlerden dolayı öne sürdüğünden ve kendilerini doğuran tarihsel koşullardan bağımsız olarak doğru ya da yanlıştırlar.

Bilim ile ideoloji arasında kurulan bu tür bir mutlak karşıtlık günümüzde pek az savunucu bulabilir ve bir dizi güçlü eleştiriye açıktır. Dünyayı bilim ile ideoloji arasında ortadan ikiye ayırmak, "pratik" bilinç adını verdiğimiz bütün bir alanı -örneğin, ne bilimsel ne de (terimin özellikle faydalı anlamında) ideolojik olan "yağmur yağıyor", ya da "yardıma ihtiyacınız var mı?" türü tümceleri- acımasızca silip atmaktır. Aydınlanma rasyonalizmine geri dönüş yoluna giren Althusser, bilim ile ideoloji arasındaki karşıtlığı, aslında, doğruluk ile yanılgı arasındaki karşıtlıkla eşitlemektedir; bizzat kendisi de *Özeleştiri Öğeleri* adlı kitabında bu davranışının "teorisist" doğasını kabul eder.[15] Bu eşitlemenin niçin işlemeyeceğine dair birçok neden gösterilebilir. Her şeyden önce, görmüş olduğumuz gibi, ideoloji

sadece bir yanılgı değildir. Ve Barry Bames’m belirttiği gibi, su götürür nitelikte ideolojik çıkarlar bilimsel bilginin ilerlemesine katkıda bulunabilirler (Bar-nes, örnek olarak, insan ırkının ıslah edilmesiyle ilgili kuramlarla uğursuz bir bağlantısı olduğu halde, oldukça değerli bilimsel çalışmalara yol açan Kari Pearson İstatistik Okulıfnun durumunu anımsatır).[16] ikinci olarak, bizzat bilimin kendisi aralıksız bir de-neme-yanılma sürecidir. Her ideoloji yanılgı, her yanılgı da ideolojik değildir. Bir bilim, tıpkı Marx*ın erken dönem siyasal iktisatçıların çalışmalarına yaklaşımında ve Lenin’in Marksist bilimi devrimci proletaryanın ideolojisi olarak kabul edişinde olduğu gibi, ideolojik fonksiyonlara hizmet edebilir. Marx, burjuva ekonomi politikçilerinin çalışmalarının, kesinlikle bilimsel ve kapitalist topluma ilişkin olayların içyüzünü, bir dereceye kadar, anlayabilme kapasitesinde olduğu yargısındadır; ama aynı zamanda, bu çalışmaların, kilit noktalarda ideolojik çıkarlar tarafından engellendiklerini ve bu nedenle de bir ve aynı zamanda hem bilimsel hem ideolojik olduklarını düşünür. Bilim, elbette ki ideolojiye *indirgenemez:* elbette ki pankreas üzerine yapılan araştırmaların burjuva çıkarlarının bir ifadesinden başka bir şey olmadığını, ya da cebirsel topolojinin kapitalist devletin meş-rulaştınlmasına yardımcı olduğunu söylemek hiç de kolay değil. Fakat bunlar bir yana, bilim, köklü bir biçimde -terimin tamamen toplumsal olarak belirlenmiş bakış açısı şeklindeki oldukça tarafsız anlamında da, zaman zaman içerdiği aşağılayıcı mistifikasyon anlamında da- ideoloji tarafından nakşedilir ve ideoloji içine yerleştirilir. Modern kapitalist toplumlarda bilime ilişkin olarak ideolojik olan şey, yalnızca şu veya bu tekil hipotez değil, bütün bir toplumsal fenomen olarak bilimin kendisidir. Bilim, bilim olarak -hayata teknolojik ve araçsal açıdan bakmanın kazandığı zafer olarak- burjuvazinin ideolojik meşrulaştınmınm, ahlâki ve siyasi sorunları uzmanların hesaplarıyla çözülebilir teknik sorunlara dönüştürebilen, önemli bir parçası şeklinde işler. Bilimin güçlü bir modern mit olduğunu iddia etmek için, birçok bilimsel söylemin gerçek bilişsel içeriğini inkâr etmeye gerek yoktur. Dolayısıyla, Althusser’in, bütün ideolojileri, “bilim-Öncesi” şeyler, bilimle aralarında olağanüstü net bir mesafe bulunan bir önyargılar ve boş inançlar yapısı olarak görmesi hatalıdır.

Bütün bunlara rağmen, Althusser’in görüşlerine karşı yapılan haksızlıklar karşısında sessiz kalmamak gerekir. Althusser, ideoloji üzerine kaleme

aldığı asıl makalesinde ideolojinin bir şekilde kuramsal bilginin altında yer aldığını öne sürmüyor; ideoloji, kafası daha karışık, daha önemsiz bir bilgi türü değildir, tam olarak belirtecek olursak, ashnda bir tür bilgi değildir. İdeoloji, Althusser'e göre, L bölümde görmüş olduğumuz gibi, kuramsal bilme yetisinden çok, "yaşanan ilişkiler" alanına karşılık gelir. Ve bu tür "yaşanan ilişkilerdin bilimsel bilginin altında yer aldığını öne sürmek, bir kimsenin öfkelendiğini hissetmenin kan basıncının ölçümünün altında yer aldığını iddia etmek ne kadar anlamlıysa o kadar anlamlıdır. İdeoloji, ıslık çalma veya sırıtmadan daha fazla bir doğruluk veya yanlışlık meselesi değildir. Bilim ve ideoloji, tek kelimeyle, varlığın farklı kayıtlandır; birbiriyle kesinlikle kıyaslanamaz şeylerdir. *Bu* formülasyonda ideolojinin, "yaşantımın kendisinden daha fazla negatif bir fenomen olduğuna dair hiçbir ima yoktur. Ortadoğu politikası üzerine Marksist bir tez yazmak, Althusser için bilimsel bir projedir; ama bağırarak "Kahrolsun emperyalistler!" diye bağırmak gibi ideolojik bir edimden zorunlu olarak daha önemli olmadığı gibi bazı durumlarda çok daha az önemli olabilir.

Bilim ile ideoloji arasındaki Althusserci aynm, sosyolojik olmaktan çok epistemolojik bir ayrımdır. Althusser, günlük yaşamdan kopuk bir elit aydınlar grubunun mutlak doğruları tekellerinde bulundurduklarını, buna karşılık, kitlelerin bir ideoloji bataklığında debelenip durduğunu ileri sürüyor değil. Tam tersine, orta-sınıftan bir aydın, tamamen veya kısmen bir ideoloji çemberi içinde yaşarken, sınıf-bilincine sahip bir işçi mükemmel bir kuramcı olabilir. Her zaman, ideoloji ile kuram arasındaki sınırda bir o yana bir bu yana gidip geliriz: sabahleyin mitingde feminist sloganlar atan bir kadın (ki Althusser'e göre bu ideolojik bir pratiktir), öğleden sonra oturup babaerkilliğin doğası üzerine bir yazı kaleme alıyor olabilir (ki kuramsal bir etkinliktir). Althusser"in tavrı, kuramın kendisi için var olduğunu savunan kuramcı bir tavır değildir. Kuram, her Marksist gibi Althusser için de, temel olarak, siyasi pratik için vardır; yalnız, Althusser'e göre, kuramın doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu pratik tarafından *belirlenmez* ve kendine özgü maddi varoluş koşullarına sahip bir uğraş biçimi olarak, siyasi pratikten ayrı bir şey olarak kabul edilmek zorundadır.

Ayrıca, kuramsal araştırmanın yöntemleri kendine özgü olsa bile, malzemeleri hiç de öyle değildir. Kuram, diğer şeylerin yanı sıra, ideoloji üzerinde çalışır; tarihsel materyalizm bağlamında -Lenin için olduğu kadar

Althusser için de- bu, kuramcının, işçi sınıfının fiili siyasi deneyimden sürekli olarak bir şeyler öğrenmesi gerektiği anlamına gelir. Ve son olarak, kuram her ne kadar kendisinin doğruluğuna kefil olsa da nihayetinde metafizik bir dogmacılık değildir. Bir bilimsel önermeyi ideolojik önermeden farklı kılan şey, birincinin her zaman *yanlış* olabilmesidir. Bilimsel bir hipotez, ilkesel olarak her zaman için yanlışlanabilir bir hipotezdir; oysa “Gecenize sahip çıkın!”, ya da “Yaşasın Anavatan !" türü bir haykırışı yanlışlamak mümkün değildir*

Dolayısıyla, Althusser, öfkeli E. P. Thompson’m *Teorinin Sefaletinde*[17] hicvettiği gibi, kuramsal bir terörizmin asık suratlı baş rahibi sayılamaz. Althusser, geç dönem yapıtlarında, Marx’ın kendisinin ancak siyasette bir “proleter tavır” takındıktan sonra bilimsel çalışmalarına başlayabildiğim ileri sürerek, bilim/ideoloji antitezinin mutlaklığını değiştirmeye yönelir.[18] Gelgelelim, böylelikle, ancak bilimsel söylemin gerçek bilgi sayılabileceği yolundaki bilimci önyargısını terk ettiği söylenemeyeceği gibi, bilginin kendisinin hiçbir anlamda tarihsel olmadığı iddiasını da aynen korur. Althusser, bizzat içinde düşündüğümüz kategorilerin kendilerinin tarihsel ürünler olduğu fikrini reddeder. Kuramın, sadece tarihsel koşulların bir “ifadesi” olduğunu savunan tarihselci sava -ki kuramsal prosedürlerin özgüllüğünü örtbas etmeye yönelen bir savdır bu -karşı çıkmak başka bir şey, kuramın tarihten tamamen bağımsız olduğunu ileri sürmek veya bütünüyle kendi kendini geçerli kılıcı olduğunu söylemek bambaşka bir şeydir. Büyüsel düşüncede skolastik teoloji de, katı, kendi içlerinde tutarlı doktrinsel yapılardır, ama Althusser, muhtemelen bunları tarihsel materyalizmle aynı seviyeye koymak istemeyecektir.

Tarihsel koşulların bilgimizi tepeden tırnağa koşullandırdığım savunmak ile doğruluk iddialarımızın geçerliliğinin tamamen tarihsel çıkarlarımıza *indirgenebilir* olduğuna inanmak arasında bir fark vardır. Bunlardan İkincisi, gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Friedrich Nietzsche’ye özgü bir tutumdur. Ve Althusser’in bilgi ve tarih konusundaki tutumu Nietzsche’nin tutumundan çok uzak olmasına rağmen, Althusser’in ideoloji hakkındaki temel tezlerinin, ironik bir biçimde Nietzsche etkisine bir şeyler borçluymuş gibi göründüğünden söz edilebilir. Nietzsche’ye göre her insani edim bir tür kurmacadır: tutarlı, özerk bir insani özne varsayımına dayanır (ki Nietzsche’ye göre bu bir yanılsamadır); kendileri sayesinde eylemde

bulunduğumuz inanç ve varsayımların güçlü bir biçimde temellendirildiklerini ima eder (ki Nietzsche'ye göre hiç de öyle değildir) ve eylemlerimizin sonuçlarının rasyonel olarak hesaplanabileceğini varsayar (ki Nietzsche'nin gözünde, bir başka acınası hezeyandan başka bir şey değildir bu). Eylem, Nietzsche'ye göre hayatın derinliklerine ulaşılamaz karmaşıklığının, zorunlu olsa bile, aşın basitleştirilmesidir; ki bu nedenle, düşünme ile eşzamanlı olarak var olamaz. Ne olursa olsun eylemde bulunmak, düşünmeyi bastırmak veya askıya almak, insanın kendi kendine yarattığı bir unutkanlık veya ilgisizlik dönemine girmek demektir. Öyleyse, eylem anında "gerçek" varoluş koşullarımızın bilinçten ister istemez uzaklaşması gerekir. Bu uzaklaşma, sırf bir ihmal etme meselesi olmaktan çok, deyim yerindeyse yapısal ve belirlenmiş bir şeydir -daha çok, Freud'da, bilinçdışı kavramının, varlığımızı belirleyen güçlerin tanımları gereği bilincimiz içinde gorünemeyecekleri anlamına gelmesi gibi. Bizler ancak, hiçbir eleştirel kendi-üstüne düşünmenin onaratnayacağı, belirli bir eksiklik, yani bastırma ya da (dışarıda) bırakma sayesinde bilinçli failler haline geliriz. İnsani hayvanın paradoksu, ancak onu oluşturmuş güçlerin paramparça edilerek bastırılması temelinde bir özne olarak var olabilmesidir.

Althusser'in kuram ve ideoloji antitezi kabaca bu çizgi üzerinde ilerler. İlk bakışta kabaca şu tür bir formülasyon yapılabilir: kuram ve pratik Nietzsche'ye göre birbiriyle uyuşmayan şeylerdir, çünkü Nietzsche, ilkine irrasyonalist bir şüpheyle yaklaşır; buna karşılık, bu ikisi, Althusser'e göre, ezeli ve ebedi olarak birbirine zıt olan şeylerdir, çünkü Althusser, bunlardan İkincisine karşı rasyonalist bir önyargı beslemektedir. Sosyalist ihtilâl de dahil olmak üzere her eylem, Althusser düşüncesine göre, ideoloji alanı içinde sürdürülür. Birazdan göreceğimiz gibi, insani özneye bir pratik, toplumsal fail haline gelebilmesi için, yeterli ölçüde yanıltıcı ve geçici bir tutarlılık kazandıran şey sadece ideolojidir. Özne, kuramın çıplak görüş noktasından bakıldığında, hiç de bu tür bir özerklik veya tutarlılığa sahip değildir; yalnızca, şu veya bu toplumsal yapının "üstbelirlenmiş" ürünüdür. Fakat bu gerçek sürekli aklımızda olsa yataktan kalkmak bile istemeyeceğimiz için bunun "pratik" bilincimize sokulmaması gerekir. İşte bu anlamda özne, Freud için olduğu kadar Althusser için de, tam da "özneleşme" anında zorunlu olarak bastırılması gereken bir yapının ürünüdür.

Şu halde, Althusser’e göre, kuram ve pratiğin niçin, bu ikisi arasındaki bir diyalektik ilişkide ısrar eden klasik Marksizm’in tüylerini diken diken edecek bir tarzda, her zaman birbirine ters düşen şeyler olması gerektiği anlaşılabilir. Fakat bundan daha zor olanı, bu uyuşmazlığın *ne anlama geldiğini* tam olarak çözmektir. İnsanların eşzamanlı olarak hem eylemde bulunup hem teori kuramayacağını iddia etmek biraz, bir kimsenin bir veya aynı zamanda hem *Ay ışığı Sonatı* m* icra edip hem de bunun müziksel yapısını inceleyemeyeceğini, ya da yapmakta olduğunuz bir konuşmanın akışı içinde, konuşmanızı yönlendiren dilbilgisi kurallarının bilincinde olamayacağınızı öne sürmek gibi bir şeydir, Gelgeldim bu, bir kimsenin aynı anda hem muz yiyip hem gayda ça-lamayacağını söylemekten daha anlamlı bir şey değildir. Ve *felsefi açıdan* da hiçbir önemi yoktur. Bu tür bir ifade, *â la* Nietzsche, her eylem, zorunlu olarak, kendisini olanaklı kılan koşulların göz ardı edilmesini gerektirir, demekten dağlar kadar farklıdır. *Bu sava* ilişkin rahatsız edici şey, en azından bir Marksist için, bir ortodoks Leninist olarak Althusser’in bir kenara atmada zorlanacağı bir olanağı, kuramsal olarak aydınlatılmış bir pratik olanağını dışarda bırakıyor gibi görünmesidir. Pratiğinizin kuramsal olarak aydınlatılmış olduğunu iddia etmek, elbette ki tam polisi dışarıda bırakmak için fabrika kapısını kapattığınız anda yoğun bir kuramsal etkinlik içine girebileceğinizi düşünmekle bir değildir. Öyle ise, bir kuramsal anlama kendini hakikaten pratik içinde, ama ancak âdeta ideolojinin -ilgili aktörlerin “canlı kurmacaları”nın- “sahneye konuluşu” sayesinde gerçekleştiriyor olmalı. Ve bu, kuramcıların kendi çalışmaları sırasında ortaya çıkan ve Althusser’in kaçınılmaz yanlış-kavrama öğesi dediği bir öğeyi içeren anlamdan kökten farklı bir anlama biçimi olacaktır.

İdeoloji içinde yanlış kavranılan şey, esas olarak dünya değildir; çünkü ideoloji, Althusser için, hiç de gerçekliği tanıma veya tanıyamama meselesi değildir. Söz konusu yanlış-kavrama, temel olarak, insani varoluşun “imgesel” boyutunun bir sonucu olan -yanhş-kavrama’dır. Burada, “imgesel” sözcüğü,

“gerçekdışı” anlamında değil, “bir imgeyle ilgili olan” anlamında kullanılmaktadır. Burada Jacques Lacan’m, aynada kendi imgesiyle karşılaşan bir küçük çocuğun kendi fiili, fiziksel olarak eş-güdümlenmemiş durumunu sevinçle yanlış-kavrama, kendi bedeninin gerçekte olduğundan

daha bir bütün olduğunu düşünme, ânı yaşadığını ileri sürdüğü "Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi" adlı makalesine anıştırmada bulunulmaktadır.[23] Bu imgesel durumda, özne ile nesne arasında henüz gerçek bir ayrıma gidilmemiştir; çocuk, kendi imgesiyle özdeşleşir, kendini aynı zamanda aynanın hem içinde hem dışında hisseder; böylece özne ve nesne kapalı bir devre içinde mütemadiyen birbirlerinin içine girip çıkar. Keza, ideolojik alanda, insani özne, kendisinin gerçek bölünmüşlük veya dağılmışlık durumunu aşarak, egemen ideolojik söylemin "aynası"nda geri yansıyan, avundurucu bir biçimde tutarlı imgesini yakalar. Ancak, Lacan'ın, öznenin bir biçimde-"yabancılaşması"nı içerdiğini söylediği bu imgesel benie donandıktan sonra toplumsal olarak uygun tarzlarda eylemde bulunabilir.

Dolayısıyla ideoloji, "bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla girdikleri imgesel ilişkilerin bir temsili" olarak özetlenebilir. İdeoloji içinde, der Althusser, "insanlar, aslında, kendi aralarındaki ve kendileriyle kendi varoluş koşulları arasındaki ilişkileri değil, kendi aralarındaki ve kendileriyle kendi varoluş koşulları arasındaki yaşama *biçimlerini* ifade ederler: bu hem gerçek bir ilişkiyi hem de "*imgesel*", *"yaşanmış" (lived)* bir ilişkiyi gerektirir.., ideoloji içinde, gerçek ilişki, kaçınıimaz olarak imgesel ilişki içine yerleştirilir."[124] ideoloji, ancak insani öznede ve insani özne sayesinde var olur. Ve özne imgesel olanda yaşar, demek, öznenin içten gelen zorlayıcı bir hissin etkisiyle dünyayı kendisine dayandırdığını iddia etmektir. İdeoloji, özne-merkezli veya "insan biçimli"dir: dünyayı, her nasılsa doğal olarak kendimize yöneltmiş ve özne için, kendiliğinden verilmiş gibi görmemize neden olur; buna karşılık, özne de, kendisini bu gerçekliğin bir parçası ve onun tarafından istenilen ve gerekli bulunan bir şey gibi hisseder. Althusser, ideoloji aracılığıyla toplumun bizi "çağırdığım" ya da bize "seslendiğini", bizi eşsiz bir değer olarak seçip ismen hitap eder gibi göründüğünü belirtir. Küçük çocuğun, kendisi ortadan kaybolduğunda kendisiyle birlikte dünyanın da yok olacağına inandığı gibi, ideoloji kendisinin bizsiz devam edemeyeceği yanılsamasını besler, ideoloji, bu şekilde, bizi "belirleyerek" kalabalık bir bireyler yığını içinden bizzat bizi işaret edip çağırarak ve yüzünü merhametle bize çevirerek, bireysel özneler olarak var olmamızı sağlar.

Marksist bilim açısından bakıldığında bütün bunlar aslında bir yanılsamadır; çünkü acı gerçek, toplumun bana hiç de muhtaç olmadığım söyler. Belki, üretim süreci içindeki rolümü yerine getirecek *birisine* ihtiyaç duyabilir, ama bu kişinin ben olması için hiçbir neden yoktur. Kuram, toplumun aslında herhangi bir "merkeze" sahip olmadığı, sadece bir araya gelmiş bir "yapılar" ve "alanlar" toplamından ibaret olduğu sırrının bilincindedir. Ve aynı ölçüde, insani öznenin de aynı ölçüde merkezsiz olduğunun, sırf bu değişik yapıların bir "taşıyıcısı" olduğunun da farkındadır. Gelgeldim amaçlı toplumsal yaşamın devamı için, bu nahoş gerçeklerin imgesel olanın kaydı altında maskelenmesi gerekir. Bu nedenle, imgesel olan bir anlamda açıkça yanlıştır: öznelerin ve toplumlann fiili işleme biçimini bizden gizler. Ama keyfi bir aldatmadan ibaret olma anlamında yanlış olduğu söylenemez; çünkü toplumsal varoluşun en az siyaset veya iktisat kadar vazgeçilmez bir boyutudur. Ve ayrıca, kendi toplumsal koşullarımızla olan ilişkilerimizi *gerçek* yaşama biçimlerimiz onun içine yerleştirildiği sürece de yanlış sayılamaz.

Bu kuramla ilgili bir yığın mantıksal sorun olduğu söylenebilir. İlk olarak; bir insan, eğer halihazırda bir özne değilse, kendisini bir özne yapan söz konusu "çağırıyı" nasıl olur da tanıyabilir ve üstelik ona bir karşılık verebilir? Karşılık verme, tanıma, anlama ve benzerleme değil midir, yani kişinin özne olabilmek için zaten Özne olmuş olması gerekmez mi? Bu bağlamda, saçma ama, özne, kendi varoluşundan önce var-olmak zorundadır. Bu bilmecenin bilincinde olan Althusser, bizim, aslında "her zam an-zaten", hatta ana rahminde bile özne olduğumuzu ileri sürer; doğuşumuz, deyim yerindeyse, her zaman buna göre hazırlanmış durumdadır. Fakat eğer bu doğru ise, Althusser'in çağırma "anı" üzerinde ısrar etmesinin nedenini anlamak bir hayli zor; tabii "çağırma" kullanışlı bir kurgudan öte bir anlam taşıyorsa. Aynca, embriyo halinde bile "merkezli" özneler olduğumuzu savunmak da saçma görünüyor. İkinci olarak; kuramın, kendi-üstüne düşünme üzerine oturtulmuş her tür kimlik nosyonuna özgü bütün açmazlar içine tepetaklak düştüğü görülür. Özne, eğer kendisini önceden tanımıyorsa, aynadaki imgenin kendisine ait olduğu sonucuna varmasında, ne açık ne de doğal bir yön olduğu söylenebilir. Burada bir üçüncüye, gerçek özneyi onun yansıması ile karşılaştıracak ve birinin gerçekten ötekiyle özdeş olduğunu söyleyebilecek bir üst-özneye

gereksinim var gibi görünmüyor mu? Ki bu üst-öznenin kendisini teşhis etmeyi nasıl başardığı veya başaracağı da ayrı bir sorundur.

Althusser'in ideoloji kuramı, Jacques Lacan'ın psikanalitik yazılarının en azından iki önemli yanlış yorumunu içerir; ki Lacan'ın ünlü obskürantizmi düşünüldüğünde bu hiç de şaşırtıcı bir şey değil. Her şeyden önce, Althusser'in imgesel öznesi aslında psikanalitik kurama göre balık aysberginin yalnızca görünürdeki kısmı olan, Lacancı *ego*'ya karşılık gelir. Lacan'a göre, imgesel olanda birleşik bir kendilik olarak oluşturulan şey, ego'dur; "bir bütün olarak" özne ise, "imgesel" düzene olduğu kadar "simgesel" düzene de ait olan, bilinçdışının bölünmüş, eksik ve arzulayan eseridir. Bu yanlış yorumlamanın sonucu, Althusser'in öznesinin Lacan'ın öznesinden önemli ölçüde daha istikrarlı ve tutarlı kılınmasıdır; çünkü burada, düğmeleri iliklenmiş ego, darmadağınık olan bilinçdışının vazifesini görmektedir. Lacan'a göre, varlığımızın imgesel boyutu, doymak bilmez arzu tarafından sürekli parçalanmakta ve değiştirilmektedir; ki bu Althusser'in uslu uslu merkezileştirilmiş varlıklarına göre çok daha geçici ve çalkantılı bir özne dile getirir. Bu yanlış-yorumlamanın siyasi içe-rimleri gayet açıktır: özneden arzuyu uzaklaştırmak, öznenin toplumsal düzen içinde kendisine tahsis edilmiş olan yerine ancak muğlak ve tehlikeli biçimlerde ulaşabildiğini göz ardı ederek, onun potansiyel olarak isyankâr feryatlarını duyulmaz kılmak demektir. İşin aslına bakacak olursak, Althusser'in yarattığı şey, bir insani özne ideolojisinden çok, ego ideolojisidir. Ve bu yanlış-temsilde belirli bir siyasi kötümserlik saklıdır. "Küçük" veya birey özneye ilişkin bu ideolojik yanlış-algılamaya karşılık gelen şey, özdeşleştiği hâkim ideolojik gösterenlerin, yani "büyük" Özne'nin taraflı bir biçimde yorumlanması olmuştur. Althusser'in yorumunda bu Özne, az çok Freud düşüncesindeki süperego'ya bizi itaatkâr bir şekilde yerimizde tutan sansür gücüne denk bir konumdadır. Gelgeldim, Lacan'ın eserinde, bu rol, bütün bir dil ve bilinçdışı alanı gibi bir anlama gelen "Öteki"ne atfedilir. Bu, Lacan düşüncesinde, içinde hiçbir şeyin tam olarak yerinde durmadığı, anlaşılmazlığı ve güvenilmezliği dillere destan bir alan olduğundan, onunla birey özne arasındaki ilişkiler Althusser modelinde içerilenden çok daha fazla yüklü ve kırılgandır.[19] Bu yan-lış-anlamanın siyasi içerimi yine kötümserliktir: eğer bizi hükmü altına alan güç, Lacan'daki, değişen, kendi-içinde-bolünmüş Öteki'nden çok

Freud’daki süperego’ya benzer bir biçimde, tekil ve otoriter bir güçse, kendisine karşı tavır alma şansımız fiilen ortadan kalkmıştır, denilebilir.

Althusser’in öznesi de Lacan’mki kadar kendi içinde bölünmüş, arzu dolu ve istikrarsız olsaydı, çağırma süreci gerçekte olduğundan daha çelişkili ve rastlantıya bağlı bir seyir alırdı. “Tecrübeler göstermiştir ki,” der Althusser, gayet ciddi bir sıradanlıkla, “çağrışmaların pratik telekomünikasyonu öyle bir şeydir ki çağırılacak kişi konusunda hemen hemen hiç yanılmazlar: çağırılan kişi, ister seslenilerek ister ıslık çalarak çağrılmış olsun, çağrılmakta olanın kendisi olduğunu her zaman bilir/[76] Arkadaşları Althusser’in sokaktaki neşeli selamlarını hiç yanlış anlamamış olsalar gerek ki bu durum, burada, ideolojik çağırma işinin değişmez bir biçimde başarılı olduğunun çürütülemez kanıtı olarak sunulabiliyor. Peki gerçekten öyle mi? Peki ya, Özne’nin çağrısını anlayamaz veya ona karşılık veremezsek ne olacak. Ya dönüp de, “Üzgünüm, ama yanlış insan seçtiniz” dersek ne olacak? *Belirli* bir özne türü olarak çağrılmamız gerektiği kesin Lacan’a göre; bunun alternatifi tamamen simgesel düzenin dışına düşmek ve psikoza girmek olacaktır. Fakat toplumun bize dair yaptığı, bu *belirli* türden özne belirlemesini her zaman kabul etmemizi gerektirecek hiçbir neden yok. Althusser'in yaptığı, “genel” bir özdeşleşme zorunluluğuyla özgül toplumsal rolleri benimsememizi birbirine karıştırmaktan ibarettir. Hem birçok şekilde “çağrılabiliriz” ve birtakım neşeli haykırışlar, bağırmalar ve ıslıklar bize diğerlerinden daha hoş gelebilir. Bir insan, aynı anda, hem bir anne, hem bir Metodist, hem bir ev-işçisi hem de bir sendikacı olabilir; bir ideolojiye eklemlenmesinin bu değişik biçimlerinin karşılıklı uyum içinde olacağını varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Althusser modeli, kendi içlerinde de bariz bir bütünlük göstermeyen söylemlerin öznelere ideolojik olarak farklı ve çelişkili biçimlerde -kısmen, tamamen, ya da hiç- seslenebilmeleri olasılığını ihmal eden, aşırı birci [monistic] bir modeldir.

Peter Dews’ın öne sürdüğü gibi, Özne’nin bizi çağırmada başvurduğu sesin her zaman *yorumlanması* gerekir ve kimse, bunu “uygun” tarzda yapacağına dair garanti veremez.[20] Benden ne istenildiğini, çağınlmakta olanın ben olduğumu, Özne’nin benim kimliğimi doğru olarak teşhis edip etmediğini kesin bir biçimde nasıl bilebilirim? Ve Lacan’a göre, vereceğim yanıtların da hiçbirinde ‘'bütün bir özne” olarak kendimi hiçbir zaman tam yansıtmayacağım düşünülürse, çağırılıyor olma durumuna erişmenin

“otantik” olduğu nasıl söylenebilir? Ayrıca, Lacan’ın iddia ettiği gibi, Öteki’nin bana vereceği yanıt, benim kendisine vereceğim yanıta bağlı ise durum daha içinden çıkılmaz bir hal alacak demektir. Öteki*m tanımak istediğimde, bizzat bu isteğin kendisi beni onu yanlış-anlamaya, imgesel bir biçimde kavramaya sürüklemekte. Burada arzunun yürürlükte olması, -ki Althusser bu olguyu ihmal eder- benim, Özne’yi ve onun çağrılarını hiçbir zaman gerçekten oldukları gibi kavrayamayacağım anlamına gelir; tıpkı onun, benim onun seslenişlerine “gerçekten” yanıt verip vermediğimi hiçbir zaman tam olarak bilememesi gibi. Lacan’ın kendi yapıtında, Öteki, tam tamına, bütün birey öznelerin bu son kertede bilinemez doğalarına karşılık gelir. Hiçbir *tikel* öteki, bana kimliğime ilişkin istediğim onayı veremez; çünkü benim bu tür bir onaylanmaya duyduğum arzu her zaman, bu figürün “ötesine uzanacaktır*” Lacan bu hakikate işaret etmek için ötekini Öteki şeklinde yazar.

Althusser’in kuramının siyasi ümitsizliği bizzat öznenin ortaya çıkış biçimine ilişkin anlayışında gözler önündedir “Özne” [sub-ject] sözcüğü, harfi harfine, nihai temel anlamında “altta yatan” demektir. Ve felsefe tarihi boyunca bu görevin bir yığın taliplisi olmuştur. Birey özne, ancak modern dönemde bu anlamda bir temel olmuştur. Ne var ki, sözcükler üzerinde oynayarak, “altta yatan şey”in “yükselmesine izin verilmeyen şey” anlamına gelmesini sağlamak mümkündür; ki Althusser’in ideoloji kuramının bir kısmının bu kullanışlı dilsel kaydırma üzerine oturduğu söylenebilir. “Özne haline getirilme” [subjectifıed] “itaat altına alınma” [subjekted] defhektir: tam da kendimizi itaatkâr bir şekilde

Özne’ye ya da Yasa’ya teslim ederek, “özgür”, “özerk” insani özneler olabiliriz. Bir kez bu Yasa'yı “içselleştirdikten”, onu tamamen sahiplendikten sonra, edimlerimizde kendiliğinden ve sor-gulamaksızın onu dışavurmaya başlanz. Herhangi bir sürekli zorlayıcı denetime gereksinim duymaksızın, Althusser’in deyimiyle, “tamamen kendiliğimizden” çalışırız; yanlışlıkla “özgürlüğümüz” dediğimiz şey, işte bu ağlanacak durumdur. Althusser’in bütün çalışmalarına dayanak oluşturan filozof Baruch Spinoza’nın deyimiyle, insanlar “kendi kölelikleri için, sanki kurtuluşları için savaşıyormuş gibi mücadele eder” *ÇTractatus The-ologico-Politicus,* Önsöz). Bu argümanın altında yatan model, Fre-udcu ego’nun, her türlü vicdan ve otoritenin kaynağı olan süperego*y[a] boyun eğişidir. Bu durumda,

özgürlük ve özerklik saf yanılsamalar olarak görünür: bunlar, yalnızca, Yasa'nın, içimize onu kendi arzumuz ile bir tutacak ve kendi özgür inisiyatifimiz yerine koyacak kadar derinden işlediğini ifade eder. Fakat bunlar Freudçu anlatının yalnızca bir yüzüdür. İleride göreceğimiz gibi, Freud'a göre, ego, eğer talepleri katlanılmaz ölçüde artarsa zorba efendisine karşı ayaklanacaktır. Bu anın siyasal karşılığı ise isyan veya devrimdir. Kısacası, özgürlük, bir ürünü olduğu Yasa'yı çiğneyebilir. Gelgeldim, Althusser, kendi savının bu ümit vaat edici içerimi konusunda semptomatik bir suskunluk içindedir. Ona ve hatta ondan daha çarpıcı bir biçimde Micheİ Foucault'ya göre, öznelliğin kendisi, kendi-kendini-hapsetmenin bir biçimidir ve dolayısıyla, siyasi direnişin nereden doğduğu sorusu karanlıkta kalmak zorundadır. Her şeyi kuşatır gibi görünen bir iktidar veya kaçınılmaz metafizik kapanma karşısındaki bu Stoacılık, post-yapısalcı akım içine de sızacaktır.

Sonuç olarak, bütün bir Althusserci ideoloji anlayışında, Perry Anderson'ın Batı Marksizmi'nin yerleşik bir özelliği olarak tanımladığı[2]* ayırt edilir ölçüde kötümser bir yönün var olduğu söylenebilir. Bizi birey özne yapan ideolojiye itaat ediş, sanki bu durumun gerçekte vuku buluşundan daha önce sağlama alınıyormuş gibidir. Althusser, "Bu durum, zaman zaman (baskıcı) Devlet aygıtlarının kollarından birisini müdahale etmeye kışkırtan şu "kötü özneler" hariç hemen her bağlamda geçerlidir" der.[21] Althusser'in bu gözleri söylemesinden bir yıl önce -metninde şöyle bir söz edip geçtiği- bu "kötü özneler[1]', 1968'deki siyasal barışıklık döneminde Fransız devletini neredeyse yıkacaklardı, "ideoloji ve ideolojik Devlet Aygıtları" hakkındaki yazısının hemen her yerinde bu konunun iki farklı versiyonu arasında kayda değer bir gerginlik hissedilir.[22] Bir taraftan, zaman zaman, ideoloji üzerine yapılacak her araştırmanın sınıf mücadelesine ilişkin gerçeklerden yola çıkmak zorunda olduğunu kabul eder, ideolojik devlet aygıtları olarak nitelediği şeyler -okul, aile, kilise, medya ve benzerleri- bu tür çatışmaların yaşandığı ve toplumsal sınıflar arası hesaplaşmaya sahne olan mekânlardır. Ne var ki, yazıda önemle belirtilen bu noktanın bir süre sonra unutulduğu ve toplumsal düzeni "pekiştirmeye" ve bireyleri bu düzenin isterlerine uygun hale getirmeye hizmet eden, işlevselci bir ideoloji anlayışına yö-nelindiği görülür. Bu savın, Gramsci'ye bir şeyler borçlu olduğu çok açık; ama açık olan bir başka şey de burjuva sosyolojisinin sıradan doktrinlerinden yalnızca bir adım ötede olduğudur. Metin,

ideolojinin özü gereği çelişkili doğasını bir otuz sayfa kadar görmezlikten geldikten sonra, bu perspektifi birdenbire, gecikerek düşülmüş bir dipnotta eski yerine iade eder. Bir başka deyişle, Althusser'in ideolojik aygıtların *siyasi* doğasına ilişkin öne sürdüğü şey ile -yani, bunların sınıf mücadelesinin yaşandığı mekânlar olduğu görüşü ile^- siyasi yönden buna göre oldukça tarafsız olan "sosyolojik" ideoloji nosyonu arasında bir kopukluk vardır.

Toplumsal kurumlara yönelik işlevselci bir yaklaşım, bu ku-rumlann yapısal karmaşıklığını yalnızca öteki kurumlara destek olma statüsüne indirir; yani bu yaklaşıma göre bu kurumlann önemi kendi dışlarından gelir. Althusser'in argümanında da bu tür bir görüşün varlığı son derece açıktır. Zira okulların, kiliselerin, ailelerin ve medyanın, egemen iktidarı desteklemekten başka amacı olmayan, *saf* ideolojik yapılar olduğunu düşünmek gerçekten çok zor. Okul, vatandaşlık sorumluluğunu ve bayrağa selam durmayı öğretiyor olabilir; ama çocuklara okuma yazmayı ve yeri geldiğinde ayakkabısını bağlamayı da öğretir, ki bunlar tahminen, sosyalist bir düzende de gerekli olacak şeylerdir, Latin Amerika'da kilisenin sömürgeci iktidarın bir payandasından öte bir şey olmadığını duymak Papa Hazretleri için hoş bir sürpriz olurdu. Televizyonun burjuvaziye Özgü değerleri aşıladığı doğru; ama Hint pilavını nasıl pişireceğimizi veya yarın kar yağıp yağmayacağını da söylemekte ve ayrıca zaman zaman hükümetlerin bir hayli canını sıkan programlar da yayınlamakta. Aile, özellikle kadınlar ve çocuklar için bir baskı arenası, ama ara sıra, tekelci kapitalizmin acımasız dünyasına ters düşen ilişki ve değerler de sunmakta. Kısaca belirtecek olursak, bu kurumlarm tamamı kendi içlerinde çelişkilidir ve değişik toplumsal amaçlara hizmet ederler. Althusser, bütün bunları zaman zaman hatırlar, ama çok geçmeden yeniden aceleyle bastırma yoluna gider. Bu aygıtların her zaman ve her bakımdan ideolojik olduğu söylenemez: ideolojik "üstyapı"yı değişmez bir biçimde işleyen bir sabit kurumlar alanı olarak düşünmek bizi yanlış yola sevkeder.[23]

Bu kuramların *hizmet ettiği şey*, Althusser'in görüşünce, toplumun ekonomik "altyapısı"dır; ana rolleri ise, özneleri, maddi üretim içindeki işlevlerini veya "görevlerini" üstlenmeleri için zorunlu olan bilinç biçimleri ile donatmaktır. Fakat bu, Althusser'in de söz konusu yazının sonuna eklediği derkenarda tamamen farkında olduğu gibi, aşırı ekonomist ve

“teknik” bir ideoloji modelidir. Irkçılık ve cinsiyetçilik gibi sınıfsal-olmayan ideolojileri tamamen dışladığı gibi, sınıfsal alan içinde bile korkunç derecede indirgemecidir. Bir toplumda yer alan siyasi, dinsel ve başka türden ideolojiler, yalnızca iktisadi yaşam içindeki işlevleri ile tü-ketilemez. Althusser’in ideoloji kuramı, iktisadi alandan psikolojik alana, kayacak gibi durur -bunların arasındaki dolayımı en aza indirerek. Bunun yanı sıra, belirli bir “yapısalcı” önyargıdan da mustariptir: toplumsal işbölümü, her birine belirli bilinç biçimlerinin otomatik olarak atfedilen yerlemlerden [lo-cation] oluşan bir yapı gibidir, öyle ki bu tür bir yerlerin işgal etmek, bu yerleme uygun öznellik türünün kendiliğinden benimsenmesi anlamına gelir. Bunun, sınıf bilincinin gerçek karmaşıklığını yerle bir ettiği gibi, onun sınıfsal olmayan ideolojilerle iç içe geçmişliğini de göz ardı ettiği kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde açıktır. Ve sanki bütün bunlar yetmezmiş gibi Althusser, Bir de, oldukça ironik bir biçimde, hümanist bir hata olan, bütün özneleri insani öznelerle eşitleme hatasına düşmekle suçlanır; hukuk diliyle belirtecek olursak, şirketler ve yerel otoriteler de özne olabilir.

Hataları ve sınırları ne olursa olsun, Althusser’in ideoloji anlayışı, bu alanda modern Marksist düşünce içinde gerçekleştirilmiş en önemli hamlelerden birisini temsil eder. İdeoloji artık, sırf bir çarpıtma veya yanlış düşünme, bizler ile gerçeklik arasına giren bir perde ya da meta üretiminin otomatik bir sonucu değildir; insani öznelerin üretimi için vazgeçilmez bir araçtır. Her toplumda, çeşitli üretim tarzları arasında görevi, öznelik biçimlerinin kendilerini üretmek olan bir üretim tarzı vardır. Ve bu, çikolata veya otomobil üretimi ne kadar maddi ve tarihsel olarak değişken ise o ölçüde maddi ve tarihsel olarak değişken bir şeydir. İdeoloji, öncelikle “fikirler”le ilgili bir mesele değildir: kendisini, ille de bilince işlenmek zorunda olmaksızın, bize zorla kabul ettiren bir yapıdır. Psikolojik açıdan bakıldığında, eklemlenmiş bir doktrinler sistemi olmaktan çok, bilinçdışı düzeyde “yaşadığımız” bir imgeler, simgeler ve -bazen- kavramlar kümesidir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, her zaman maddi kurumlara gömülü olan bir dizi maddi pratik ve ritüelden (oy verme, selamlama, diz çökme vb.) ibarettir. Althusser, bilinçli düşünceden çok alışkanlığa dayalı davranış olarak ifade edebileceğimiz bu ideoloji nosyonunu Gramsci’den miras alır; fakat, öznenin fikirleri, “öznenin, bizzat kendileri maddi ideolojik aygıtlar tarafından belirlenen maddi ri-tüellerce yönlendirilen

maddi pratikler arasına katılan maddi edimleridir...”[32] derken, bu fikri yarı davranışçı bir aşın uca iter. Hiç kimse, sadecc “maddi” sözcüğünü hipnotize olmuşçasına tekrarlayarak bilinci ortadan kaldıramaz. Aslında, bu terim, Althusser’in yapıtının bir sonucu olarak, en küçük jeste kadar indirilerek, anlamca aşırı ölçüde şişirilmiş ve önemini kaybetmiştir. *Her şey*, hatta düşüncenin kendisi bile “maddi” olduğunda sözcük, ayırt edici gücünü yitirir. Althusser’in ideolojinin maddiliğinde -yani, ideolojinin her zaman somut pratikler ve kuramlarla ilgili mesele olduğunda- ısrar etmesi, George Lukâcs’ın büyük ölçüde cisimden-arındınlmış “sınıf bilinci"’ için oldukça değerli bir düzelticidir; ama aynı zamanda, bilince karşı duyulan yapısalcı bir düşmanlıktan da kaynaklanır. İdolojinin bir anlam meselesi olduğu ve bu anlamın da bir kanama veya kükreme tarzında maddi olmadığı unutulmamalı. İdeolojinin, fikirlerden çok, duygular, imgeler ve mide reaksiyonlarıyla [gut reactions] ilgili bir mesele olduğu doğrudur; ama fikirlerin, Aquinas ve Adam Smith'in “kuramsal ideolojilerinde” ycterince açık bir biçimde görüldüğü gibi, ideoloji içinde çoğu kez önemli bir rol oynadıkları da bir gerçektir.

Althusser yalnızca “maddi” terimini değil, aynı zamanda ideoloji kavramının kendisini dc gereksiz yere şişirir. İdeoloji, sonuç olarak yaşanan deneyim ile özdeş hale getirilir; ama her yaşanan deneyimin faydalı bir biçimde ideolojik bir şey olarak betimlenip betimlenemeyeceği kesinlikle şüphelidir* Bu şekilde genişletilen kavram kesin ve açık olan bütün siyasi göndermelerini yitirme noktasına gelir. Eğer Tanrı’yı sevmek ideolojik ise, Gor-gonzola’yı [İtalya’ya özgü bir çeşit peynir -ç.n.] sevmek de büyük bir olasılıkla öyledir. Bu durumda, Althusser’in en tartışmalı iddialarından birisinin -yani, ideolojinin “ezeli ve ebedi” olduğu ve komünist toplumda bile var olacağı iddiasının- söz konusu terimin bu söndürülmüş anlamının mantıksal bir sonucu olduğu söylenebilir. Zira komünizmde insani özneler ve yaşanan deneyim olacaksa, ideoloji de olacak demektir* Althusser, ideolojinin tarihi olmadığını söyler; *Alman İdeolojisinden* uyarlanan, ama tamamen farklı amaçlara hizmet eden bir formülasyondur bu, İçeriği elbette ki tarihsel olarak değişebilir, ama yapısal mekanizmaları sabit kalır. Bu anlamıyla ideoloji, Freudçu bilinçdışına benzer: herkes farklı biçimde rüya görür; ama “rüya çalışmasının işleyimi zaman ve mekâna göre değişmeksizin sabit kalır. Gel-gelelim, ideolojinin temel araçlarının değişmediğini nasıl bilebileceğimizi açıklamak hiç de kolay değil. Bu

iddiaya karşı ileri sürülen etkili bir kanıt, Althusser'in, burjuva çağma özgü olduğu iddia edilebilecek bir şeyi *genel* bir ideoloji kuramı olarak sunmasıdır. Özgürlüğümüz ve özerkliğimizin Yasa'ya itaat etmede yattığı fikrinin kaynağı Aydınlanma Avrupası'dır. Bir Atinalı kölenin kendisini hangi anlamda özgür, özerk ve eşsiz derecede bireyselleşmiş kabul etmiş olduğu, Althusser'in yanıtsız bıraktığı bir sorudur. İdeolojik özneler "tamamen kendiliklerinden" çalışıyor olsa bile, bilileri diğerlerinden daha fazla böyle çalışıyor olmalı.

Bu durumda, ideoloji, tıpkı yoksul insanlar gibi, her zaman bizimle birlikte olacak demektir; aslında Althusser'in tezinin ortodoks Marksizm açısından skandal niteliği taşıyan yönü, ideolojinin fiili olarak onlardan sonra da var olacağını ileri sürmesidir. İdeoloji, onu organik bir biçimde sargılayan bütün tarihsel toplumların yaşamında zorunlu olan bir yapıdır. Ve bu durum, devrim-sonrası toplumlar için de aynen geçerli olacaktır. Lâkin Althusser'in düşünce yapısı içinde, ideolojinin ne demeye var olduğuna ilişkin birbirinden tamamen farklı üç görüş arasmda bir kayma olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, daha önceden görmüş olduğumuz gibi, özünde siyasidir: ideoloji, insanları sınıflı toplum içinde kendilerine tahsis edilen yerde tutmak için vardır. Ki bu *anlamıyla* ideoloji, sınıflar ortadan kaldırıldığında varlığını sürdüremez; daha işlevselci veya sosyolojik anlamıyla var olacağı açıktır. Sınıfsız bir toplum düzeninde, ideoloji, insanları toplumsal yaşamın isterlerine uygun hale getirme görevini sürdürecektir: ideoloji, "insanların, kendi varoluş koşullarının isterlerini yerine getirmeleri için geliştirilmeleri, dönüştürülmeleri ve hazırlanmaları gereken her toplumda, vazgeçilemez bir unsurdur."** Bu tür bir sav, daha önce ele aldığımız gibi, söz konusu terimin şüpheli bir biçimde sündürülmüş anlamının mantıksal sonucudur; ancak, ideolojinin sınıflı-toplum-sonrasında da ayakta kalabilmesinin buna tam benzemeyen bir başka nedeni daha var. İdeolojinin, bu tür bir gelecekte, şimdi olduğu gibi, zorunlu olmasının nedeni toplumsal süreçlerin kaçınılmaz karmaşıklığı ve kolay anlaşılmazlığıdır. Bu tür süreçlerin komünizmde insan bilincine açık olacağı umudu, Althusser tarafından hümanist bir hata olarak nitelendirilir. Toplumsal düzenin işleyişi bir bütün olarak ancak kuram için açık olabilir; bireylerin pratik yaşamları söz konusu olduğunda, onlara, kendisi sayesinde yollarını bulabilecekleri, toplumsal bütünlüğün bir tür imgesel "haritası"nı kazandırmak için ideolojiye gereksinim duyulacaktır. Bu bireyler elbette ki, toplumsal

formasyona ilişkin bilimsel bilgiyi elde edebilecek konuma gelebilirler; ama günlük yaşama özgü karışıklık ve koşuşturma içinde bu bilgiyi kullanamazlar.

Bu görüş, ideoloji üzerine yürütülen tartışmada şimdiye kadar ele alınmamış bir konuyu gündeme getirir. Bu argümana göre, ideoloji, toplumsal yaşamın gündelik bilinç tarafından bütünüyle kavran ılamayacak ölçüde karmaşıklaşması durumundan doğar, işte bu yüzden de toplumsal gerçeklikle arasındaki ilişki, bir haritayla gösterdiği gerçek alan arasındaki ilişki kadar basitleştirici olacak, imgesel bir modele ihtiyaç vardır. Bu, en azından, kadim Yunan'ın, bütün yurttaşlarına bir bütün olarak doğrudan doğruya açık olan bir toplum olduğunu savunan Hegel'e kadar geriye giden bir görüştür. Ne yazık ki, modem çağda, işbölümü, toplumsal yaşamın parçalanması ve uzmanlaşmış söylemlerin çoğalması bizleri bu mutlu bahçeden sürgün etmiş durumda, bu yüzden de toplumun gizlenmiş bağlantıları yalnızca filozofun diyalektik aklı tarafından bilinebilir. Toplum, on sekizinci yüzyıl terminolojisiyle, "yüce'leşmiştir: o, *temsil edilemez* bir nesnedir. Bütün bir halkın onun içindeki konumlarını kavrayabilmesi için, kuramsal bilgiyi, daha dolaysız ve dikkat çekici bir biçimde aktaracak bir mit yaratmak zorunludur. "Yeni bir mitolojimiz olmalı," diyor Hegel,

fakat bu mitoloji, Fikirlerin hizmetinde olmalı; ***bir Akıl*** mitolojisi olmalı. Fikirleri estetik bir biçimde, yani mitolojik olarak ifade etmediğimiz sürece, bunların "halkın" gözünde hiçbir değeri yoktur; buna karşılık, mitoloji rasyonel olmadığı sürece, bundan felsefeciler utanmalı. Dolayısıyla sonuçta aydınlanmış ve aydınlanmamış olanın el ele vermesi gerekiyor: mitoloji, insanları rasyonel kılmak için felsefi, felsefe ise felsefecileri anlaşılır kılmak için mitolojik olmak zorundadır.[34]

Az çok benzer bir ideoloji görüşüne antropolog Clifford Ge-ertz'in çalışmalarında da rastlanılmakta. "Bir Kültürel Sistem Olarak İdeoloji" adlı denemesinde Geertz, ideolojilerin, ancak, bir yaşam biçiminin geleneksel, düşünce-ürünü-olmayan gerekçeleri, muhtemelen bir siyasal altüst oluşun [dislocation] etkisiyle çöktüğünde ortaya çıktığı görüşünü savunur. Artık toplumsal gerçekliğe dair hiçbir kendiliğinden hissedişe güvenemeyecek duruma gelen bireyler, bu yeni koşullarda, toplum içinde kendilerine yol gösterecek ve onları amaçsal eylemlere yönlendirecek bir "simgesel

harita"ya veya "ikna edici imgelere" gereksinim duyarlar. Başka bir ifadeyle, ideoloji, siyasal yaşam, mitsel, dinsel ya da metafizik yaptırımlardan özerkleşmeye başlayıp da daha açık ve sistematik bir biçimde planlanma gereği gösterdiğinde ortaya çıkar.[24]

Dolayısıyla, Hegel'in mitinin en azından bir versiyonunda Althusser'in ideolojisine denk düştüğü söylenebilin İdeoloji, bireyleri, bütünün amaçlarına uygun bir şekilde şematize edilmiş ve öyküleştirilmiş bir imgesel modeliyle donatarak, toplumsal işlevlerine uyumlu hale getirir. Bu model, katı bir biçimde bilişsel olmaktan çok, simgesel ve duygulanımsı olduğundan, eylem için salt kuramsal bir kavrayışın sağlayamayacağı güdülenimleri sağlayabilir, Geleceğin komünist erkek ve kadınları da, herkes gibi, bu tür bir kolaylaştırıcı kurmacaya gereksinim duyacaktır; fakat, bununla birlikte bu kurmacanın, sınıflı toplumda, toplumsal sistemin iç yüzünü kavramaya engel olma ve böylece bireyleri toplum içinde kendilerine tahsis edilmiş olan yere razı etme gibi ek bir işlevi daha vardır. Bir başka deyişle, ideolojinin "imgesel harita" işlevi, şu an biri siyasi, diğeri ise sosyolojik olmak üzere iki rolü birden yerine getirir; sömürünün üstesinden gelindiği zaman ideoloji, varlığını saf "sosyolojik" işlevi içinde sürdürecek ve mistifikasyon yerini *mitsel olana* bırakacaktır, İdeoloji, bu durumda, bir anlamda hâlâ yanlış olacaktır; ama yanlışlığı, artık egemen çıkarların hizmetinde olmayacaktır.

Daha önceden ideolojinin Althusser'in gözünde aşağılayıcı bir terim olmadığını öne sürmüştüm; fakat bu gelinen noktada bu iddia üzerinde bazı düzeltmelerde bulunulması gerekiyor. Metinlerinin bu açıdan tutarlı olmadığını söylemek, daha yerinde olur. Bazı yorumcuların onu bu tür epistemolojik nosyonları tamamen bir kenara atmış birisi olarak görmelerine rağmen, yapıtında, ideolojinin yanlış ve aldatıcı olduğunu açıkça söylediği bazı bölümler vardır.[25] ideolojik kurmacalarm imgesel olarak çizdiği haritalar kuramsal bilgi açısından bakıldığında, toplumu fiili olarak yanlış anlamaları anlamında, yanlıştırlar. Dolayısıyla burada söz konusu olan, imgesel özne bağlamında görmüş olduğumuz gibi, basit bir kendi kendini-yanlış-anlama meselesi değildir. Diğer taraftan, bu yanlışlık, yaşamsal öneme sahip bir toplumsal işlevi yerine getirmektedir ve mutlak bir biçimde vazgeçilmez bir şeydir. Bu nedenle, ideoloji yanlıştır, ama terimin *aşağılayıcı* anlamında yanlış değildir. Bizim yapmamız gereken tek

şey, bu yanlışlık, sömürüye dayalı toplumsal ilişkilerin yeniden üretilmesi amacının hizmetine koşulduğunda, buna karşı çıkmaktır. Devrim-sonrası toplumda insanların toplumsal bütünlüğe ilişkin bir kuramsal anlayışla donatılmayacakları yolunda bir sonuç çıkarmaya gerek yoktur; yalnızca, bu anlayış "ya-şanamayacaktır", yani burada ideoloji temel önemini koruyacaktır. Ama ne var ki, Althusser, bir başka yerde sanki, ideoloji bir bilgi türü olmadığı için, "doğru" ve "yanlış" türü ifadeler ideoloji için hiçbir şekilde kullanılmaz, der gibidir. İdeoloji, özneleri içerir; buna karşılık bilgi, Althusser için, "öznesiz" bir süreç olduğundan, ideoloji tanımı gereği gayri-bilişsel olmak zorundadır. İdeoloji, kavrayışla değil, deneyimle ilgili bir meseledir ve Althusser'in gözünde, deneyimin bilgi doğurabileceğine inanmak ampirist bir hatadır. İdeoloji, gerçekliğe ilişkin özne-merkezli bir görüştür. Ve kuram gözönünde tutulduğu sürece, bütün bir öznellik perspektifi, hakikatte merkezsiz olan bir dünyayı aldatıcı tarzda "merkezi" bir görüş noktasından kavrayışıyla, şeyleri yanlış anlamaya mahkûmdur. Gelgeldim, ideoloji, kuramın dışsal, ayncalıklı-görüş noktasından bakıldığında yanlış ise de "kendi-içinde" yanlış değildir; çünkü dünyaya dair bu öznel, taraflı bakış, aksi ispat edilebilir önermelerden çok, yaşanan ilişkilerle ilgili bir meseledir.

Bu noktayı bir başka şekilde ifade etmek istersek, Althusser'in biri *rasyonalist,* diğeri *pozitivist* olmak üzere iki ideoloji anlayışı arasında gidip geldiği söylenebilir. Rasyonalist düşünceye göre, ideoloji, bilim ya da aklın hakikatine karşıt olarak, hatayı temsil etmektedir; pozitivist düşünceye göre ise, ancak belirli türden (bilimsel, ampirik) önermeler, doğruluğu kanıtlanabilir niteliktedir; diğerleri -söz gelimi, ahlâki hükümler- bu tür doğruluk/yanlışlık yargıları için aday bile olamazlar. Bazen, ideolojinin yanhş olduğu düşünülürken, bazen ise yanlış olabilecek kadar bile önermese] olmadığı ileri sürülür. Althusser'in, ideolojiyi doğru bilginin yanlış "öteki"si konumuna indirirken bir rasyonalist gibi düşündüğü, buna karşılık, (diyelim ki) ahlâki konuşmaların herhangi bir anlamda bilişsel olabilecekleri fikrini dışlarken tam bir pozitivist gibi davrandığı görülür. Buna bir ölçüde benzer bir gerilim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları* adlı yapıtında ideolojiyi sadece, bilimsel bilginin önüne dikilen bir irrasyonel engel olarak gören, ama *Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri*[9]nde dinin, toplumsal dayanışmaya ilişkin kolektif tasarımlardan oluşan temel önemde

bir küme olduğunu söyleyen Emile Durkheim’ın yapıtlarında da gözlemlenebilir.

Althusser’e göre, ideoloji, bir araya geldiklerinde bir toplumsal formasyon oluşturan -ve diğer ikisi ekonomik ve siyasal olan- üç “alan” veya “kerte”den birisidir. Bu alanların her biri diğerlerinden görece özerktir. Ve bu durum, ideoloji bağlamında, Althusser’e, ideolojiyi maddi üretimin bir yansısına indirgeyen bir ideoloji ekonomizmi ile onu toplumsal yaşamla hiçbir bağlantısı olmayan bir şey olarak gören bir ideoloji idealizmi arasında yol alma olanağı sağlar.

İndirgemeci-olmayan bir ideoloji anlayışı konusundaki bu ısrar bir bütün olarak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki Öncellerinin ekonomizmine keskin bir tepki veren Batı Marksizmi’nin bir ka-raktcristiğidir; ama bunu aynı zamanda yirminci yüzyıl siyasal tarihinin Marksist kurama dayattığı bir konum olarak da görmek mümkündür. Çünkü, ideolojik meselelere tanıdığı olağanüstü derecede yüksek önceliği -ki zaman zaman faşist sistemin siyasi ve ekonomik isterlerine ters düşebilir olan bir önceliktir-dikkate almaksızın faşizm gibi bir fenomeni anlamak mümkün değildir. Nazi savaş gücünün en kritik noktaya ulaştığı bir anda, kadınların fabrikada çalışması ideolojik nedenlerden dolayı yasaklanmıştır; ve “nihai çözüm” adı verilen şey, başka yerlere aktarılabilecek olan insan gücünü ve kaynakları tükettiği gibi, çalışmaları Na-ziler’in yararına olabilecek birçok bireyin de yok edilmesine yol açmıştır. Ay m yüzyılın daha sonraki dönemlerinde, ideolojiye benzeri bir aşın önceliğin bu kez de tamamen farklı bir siyasi akım olan feminizm tarafından atfedildiğine tanık olmaktayız. Kadınların ezilmesinin, kuşkusuz bu meseleyle iç içe geçmiş olmasına rağmen, yalnızca maddi üretimin zorlamalarının bir sonucu olduğu hiçbir şekilde söylenemez. Şu halde, Althusserciliğin 1970’lerdeki çekiciliğinin, yeni yeni gelişen sınıfsal-olmayan siyasal hareketlere bir alan açıyormuş gibi görünmesiyle yakından ilgili olduğu söylenebilir. İleride göreceğimiz gibi, indirgemeci bir Marksizm’den bu önemli kopuş, zaman zaman, toplumsal sınıf olgusunun tamamen bir kenara atılmasıyla sonuçlanmıştır.

Althusserci kuramcı Nicos Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* adlı yapıtında, Althusser’in toplumsal “alanlar” ayrımını ideolojinin bizzat kendi alanı içine taşır. İdeoloji, kendi içinde çeşitli “kertelerde -ahlâki,

siyasi, hukuki, dini, estetik, ekonomik vs - ayrılabilir; ve verili her ideolojik formasyon içinde bu kertelerden birisi tipik bir biçimde egemen hale gelip söz konusu formasyonun birliğini güvence altına alabilir. Söz gelimi, feodalizmde dinsel ideoloji hâkim iken, kapitalizmde hukuki^siyasi kertenin ön plana çıktığı görülür. Hangi "düzey'[1] ideolojinin egemen olacağını, Öncelikle ekonomik sömürüye ilişkin gerçekleri hangisinin en etkili biçimde maskeleyebileceğim belirler.

Burjuva ideolojisinin ayırt edici özelliği, der Poulantzas, söyleminde sınıfsal tahakküme ilişkin en ufak bir ibarenin bile ye-ralmayişidir. Buna karşılık feodal ideoloji, sınıfsal ilişkiler konusunda, tam tersine, oldukça açıktır; ama bunu, doğal veya dinsel temellere oturtarak haklılaştırır. Bir başka deyişle, burjuva ideolojisi, tahakküm kurucu söylemin, kendisini iktidarla hiçbir alâkası olmayan bir şey olarak sunan biçimidir -tıpkı burjuva devletinin kendisini bir baskı aygıtı olarak değil de, toplumun büyük çoğunluğunun genel çıkarlarını temsil eden bir şey olarak göstermek istemesi gibi. Poulantzas, iktidarı bu şekilde örtbas etmenin, burjuva ideolojisi içinde özgül bir biçim kazandığım ileri sürer: siyasal çıkarların *bilim* maskesi arkasına gizlenmesi. Dolayısıyla, "metafizik" rasyonaliteden "teknolojik" rasyonaliteye geçildiği varsayımına alkış tutan ideolojinin-sonu-düşünürleri aslında sadece, burjuva ideolojisinin ta başından beri içerdiği bir şeyi onaylamaktadır. Poulantzas, bu ideolojileri kutsal veya aşkın olana başvurmaktan kaçınmaları ve bunun yerine bir bilimsel teknikler bütünü olarak kabul edilmek istemeleriyle dikkat çektiklerini öne sürer.

Kökten "bu dünyaya ait" bir söylem olarak, burjuva ideolojisine ilişkin bu görüş, çağdaş kuramcılar arasında oldukça rağbet görmüş bulunuyor. Raymond Boudon'a göre, ideolojiler düzmece bilimsel kuramlar üzerine oturtulmuş doktrinlerdir; ideoloji, tek kelimeyle, kötü bilim demektir.[26] Dick Howard, ideolojinin, "kapitalizmin içkin değer-mantığı" olduğunu öne sürer: kapitalizm aşkın meşnılaştınma ihtiyaç duymaz; bir anlamda kendi kendisinin ideolojisidir.[27] Alvin Gouldner, ideolojiyi, "bir kamusal projeler yığınının rasyonel söylem retoriği yoluyla seferber edilmesi" olarak tanımlar ve kişisel çıkarlar ile kamusal iyi arasındaki gediği kapatmaya çabalama olarak görür. "İdeoloji", der Go* uldner, "böylece yeni bir siyasal söylem tarzının doğmasına yol açar; bu söylem, eylem peşinde olan, ama bu

hedefine yalnızca otorite veya geleneğe başvurarak, ya da tek başına duygusal retorikle ulaşmaya çalışmayan bir söylemdir. Bu, siyasal eylemi laik ve rasyonel kuram üzerine oturtma düşüncesinde öngörülen bir söylemdir...”[28] Gouldner’in görüşüne göre, ideoloji, dinsel veya mitolojik anlayıştan kopmayı gerektirir; ki benzeri bir görüş, ideolojinin öte dünya değerlerine her tür başvuruyu reddettiğini ve toplumsal bölünmeleri yalnızca laik terimler içinde gizleme çabasında olduğunu düşünen Claude Lefort tarafından da savunulur.[29] Jürgen Habermas, ideolojiler “modem bilim örtüsü altında zuhur ederek ve gerekçelerini (metafizik sistemler anlamında) ideoloji eleştirisinden türeterek, iktidarın geleneksel meşrulaştırımlarının yerini almaktadır/’ iddiasında bulunur.[30] Bu bağlamda, burjuvazi-öncesi ideoloji diye bir şey olamaz: bir fenomen olarak ideoloji burjuva çağıyla birlikte ve burjuvazinin laikleştirme ve rasyonalize etme eğilimlerinin organik bir parçası olarak doğmuştur.

Bu görüş bilgilendirici olmasına rağmen, kesinlikle tek taraflıdır. Söz gelimi, günümüz Britanyası’nda egemen ideoloji hem “rasyonel” hem de gelenekselci öğeler barındırır: bir taraftan teknik yeterliliğe göndermede bulunur, diğer taraftan monarşi göklere çıkarılır. Dünyadaki en pragmatist, en teknokratik toplum -Birleşik Devletler- aynı zamanda büyük bir ciddiyet ve vakarla Tanrı, Özgürlük ve Ulus'tan dem vuran ideolojik değerlerinde en saf biçimsel “metafizikçi” olan bir toplumdur da. Bir işadamı, aile ocağının kutsal ritüellerine geri dönmeden önce, bürosunda, etkinliğinin doğruluğunu “rasyonel ölçüte” başvurarak gösterir. Aslında egemen ideoloji ne kadar yararcı bir hale gelirse, “aşkın” türden telafi edici retoriklere de o kadar çok sığınılır. Çok-satan ucuz romanlar yazan birinin, sanatsal yaratımın derinliklerine varılamaz sırlarına inanması hiç de alışılmadık bir durum değil, ideolojiyi sadece mit ve metafiziğe bir alternatif olarak görmek, modem kapitalist toplumlardaki önemli bir çelişkiyi gözden kaçırmak demektir. Çünkü bu tür toplumlar, bir taraftan etkinliklerini hâlâ aşkın değerlerin yüksek makamında meş-rulaştınlmaya gereksinim duyarlarken, bir taraftan da acımasızlık ölçüsünde rasyonalize edici pratikleriyle söz konusu doktrinlerin itibarını düzenli bir biçimde her gün biraz daha düşürürler. Dolayısıyla, kapitalizmin “altyapısının” “üstyapısına[7]' bir ölçüde ters düştüğü söylenebilir. Hakikati pragmatik hesaplama olarak gören bir toplumsal düzen, ezeli-ebedi doğrulara tutunmaya devam etmekte; Doğa’ya

egemen oluşuyla yeryüzünden her tür gizemi kovan bir yaşam biçimi, kutsal olanı hâlâ törensel bir biçimde selamlamakta.

Burjuva toplumunun bu uyumsuzluk konusunda ne yapabileceğini kestirebilmek hiç de kolay değil. Metafizik jestlerin tamamını reddederek, meşrulaştınmım fiili toplumsal davranışlar üzerine oturtsa, kendi itibarının sarsılması tehlikesiyle yüz yüze gelecek; diğer taraftan aşkın anlamlara yapışıp kaldığı sürece de bunlarla kendi gündelik pratiği arasındaki zıtlık acı bir şekilde günyüzüne çıkacak. Açmaz, genellikle, bir tür çifte standartla çözülür: özgürlükten, adaletten, bireyin kutsallığından söz edildiğini işittiğimizde bu tür konuşmaların fiili olarak yaptığımız şey üzerinde bir farklılık yaratacağına hem inanırız hem inanmayız. Bir yandan bu değerlerin önemli olduğunu hareretle savunur, bir yan* dan da din insanın günlük hayatına karışmaya başlamışsa ondan vazgeçmenin zamanı gelmiştir diye düşünürüz.

Althusser’in ideoloji konusundaki düşünceleri büyük ölçüde Özne ve devletin ideolojik aygıtları gibi “global” kavramlar etrafında dönüp dururken, Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, daha çok, ideolojinin günlük yaşama nüfuz etme mekanizmaları üzerinde durur. Bourdieu, bu konuya açıklık getirmek amacıyla, *Bir Pratik Teorisi Taslağı* (1977) adlı eserinde *habitus* kavramını geliştirir; Bourdieu’nün bu kavramla anlatmak istediği şey, insanlara belirli pratiklere yol açan bir dizi kalıcı eğilim aşılanmasıdır. Toplum içinde, bireyler, bu tür içselleştirilmiş sistemlere göre - Bourdieu’nün “kültürel bilinçdışı” adını verdiği eylemde bulundukları içindir ki bireylerin eylemlerinin hiçbir anlamda kurallara bilinçli bir boyun eğişin sonucu olmadıkları halde, nesnel bir biçimde nasıl düzenlenip uyumlu hale getirilebildiğim açıklayabiliriz. İnsan eylemleri, birtakım bilinçli niyetlere başvurmaksızın, bu inşa edilmiş eğilimler sayesinde bir birlik ve tutarlılık kazanabilir. Şu halde, alışkanlığa dayalı davranışlarımızın “kendiliğindenliği” içinde derinlerde yer etmiş örtük bazı norm Ye değerleri yeniden üretiriz. Yatıi *habitus*, zihinsel ve toplumsal yapıların günlük toplumsal etkinlik içinde vücut bulmasını sağlayan nakledici veya taşıyıcı mekanizmadır. Habitus, insan diline benzer bir biçimde, bireylerin beklenmedik, sürekli değişen durumlarla başa çıkmasını sağlayan açık-uçlu bir sistemdir; bu nedenle, ayrıntılı, sabit bir plan olmaktan çok, sürekli yeniliğe izin veren bir “strateji-yaratıcı ilkeldir.

İdeoloji terimi Bourdieıfnün çalışmasında özel, merkezi bir yer tutmaz; ama buna rağmen *habitus*[9]un bu kavramla ilişkili olmasının nedeni toplumsal faillere, kendi toplumsal koşullarının nesnel isterleriyle bağdaşabilir türden özlem ve eylemler kazandırmaya yönelimli oluşudur. *Habitus*, gücünün doruğunda olduğunda, öteki isteme ve davranma tarzlarını, tek kelimeyle, akla gelmeyecek şeyler haline getirerek dışanda bırakır. Bu nedenle *habitus*, "doğaya dönüşmüş tarihedir ve Bourdieu için iktidar kendini yapmayı kendiliğimizden istediğimiz şey ile içinde bulunduğumuz toplumsal koşulların bizden istediği şeyin, yani öznel ile nesnelin işte bu şekilde birleşmesi sayesinde garanti altına alır. Bir toplumsal düzen keyfiliğini, öznel özlemler ile nesnel yapıların bu diyalektiği aracılığıyla doğallaştırmaya çalışır; bunlardan her birini ötekine göre tanımlar, böylece "ideal" durum, failin bilincinin ona neden olan nesnel sistemle aynt sınırları paylaştığı durum haline gelir. Meşruluğun kabulü, der Bourdieu, "keyfiliğin yanlış kavranılmasıdır/'

Bourdieu'nün *doxa* olarak nitelediği şey, iktidarın mevcut olandan farklı hiçbir toplumsal düzenlemenin hayal bile edilemeyeceği şekilde, tamamiyle doğallaştırıldığı ve sorgulanamaz olduğu türden istikrarlı, geleneğe bağlı toplumsal düzenlere özgüdür. Bu düzenlerde, özne ile nesne, âdeta, ayırt edilemeyecek derecede birbirine karışıp kaynaşmıştır. Bu tür toplumlarda önemli olan şey, "söylenmesine gerek bile olmayan" şeydir, ki bu da gelenek tarafından belirlenir ve gelenek her zaman "susar", özellikle de bir gelenek olarak kendisi hakkında. Dolayısıyla, bu *doxa'y?i* yöneltilen herhangi bir meydan okuyuş *heterodoksi'*dır, ve verili düzen buna karşın iddialarını yeni bir *ortodoksi* içinde dile getirmek zorundadır. Bu *ortodoksi*, *doxa'dvt* geleneğin, "söylenmesine gerek bile olmayan şeylerdin bekçilerinin artık kendilerini savunmak için konuşmak ve dolayısıyla, örtük biçimde, kendilerini yalnızca çeşitli konumlar arasındaki olanaklı konumlardan sadece biri olarak sunmak zorunda kalmaları açısından farklıdır.

Toplumsal yaşam, her sistemin Bourdieu'nün "alan" olarak nitelediği şeylerden birisine denk düştüğü, bir dizi farklı *habitus** lar barındırır. Bourdieu, *Sosyoloji Sorunları*'nda (1980) bir alanın, kendi iç mantığına göre işleyen ve aynı "şey" için birbirleriyle rekabet eden kurum ve bireylerden oluşan, rekabete dayalı bir toplumsal ilişkiler sistemi olduğunu

öne sürer. Bu tür alanlarda ağırlıklı olarak söz konusu olan “şey”, kendi aralarında en yüksek hâkimiyete ulaşmaktır -ki bu hâkimiyeti ele geçiren diğer katılımcıları meşru sayma ya da meşruluklarını kaldırma olanağına da sahip olurlar. Bu tür bir hâkimiyet kurmak, söz konusu alana uygun, belirli bir tür “simgesel sermaye” biriktirmede en yüksek orana erişmeyi içerir; ve bu tür bir iktidarın ‘‘meşruluk” kazanması için, artık neyse o olarak tanınamaması gerekir. Açıktan açığa değil de örtük biçimde onaylanan bir iktidar, kendisini meşrulaştırmayı başarmış bir iktidardır.

Bu türden her toplumsal alan, zorunlu olarak, kendi içinde geçerli bir tarzda ifade edilebilen veya kavranılabilen şeylere ilişkin dile getirilmemiş bir kurallar bütünü tarafından inşa edilir; ve bu kurallar, Bourdieu[1] nün “simgesel şiddet” olarak adlandırdığı şeyin bir biçimi olarak işler. Simgesel şiddet meşru sayıldığı için, genellikle şiddet olarak kabul edilmeksizin varlığını sürdürür. Bourdieu, *Bir Pratik Teorisi Taslağı*'nda simgesel şiddeti şöyle anlatır: “Şiddetin, hiçbir zaman şiddet olarak algılanmayan kibar ve görünmez biçimidir; maruz kalınmaktan çok tercih edildiği söylenebilecek bir şiddettir; nüfuz kullanma, güven, yükümlülük, kişisel bağlılık, konukseverlik, hediye, minnettarlık ve acımanın şiddeti...”[31] Örneğin, eğitim alanında simgesel şiddet genelde öğretmenin öğrencilere “ideolojik bir biçimde” konuşması şeklinde değil, öğretmenin öğrencinin elde etme ihtiyacı hissettiği “kültürel sermaye” birimine sahipmiş gibi kavranılması şeklinde işler. Dolayısıyla, eğitim sistemi, egemen toplumsal düzenin yeniden üretilmesine, teşvik ettiği bakış açılarıyla değil, kültürel sermayenin bu planlı dağıtımıyla katkıda bulunur. Bourdieu’nün *Distinction*'da (1979) belirttiği gibi, simgesel şiddetin buna benzer bir biçimi, “uygun” beğeniden yoksun olanların gözünün yaşma bakılmaksızın dışlandığı, utanç ve suskunluğa mahkûm edildiği bütün bir kültür alanında da işlerliktedir. Dolayısıyla, “simgesel şiddef’in, Bourdieu’nün Gramsci’nin hegemonya kavramını yeniden tasarlama ve işleme biçimi olduğu söylenebilir. Bir bütün olarak Bourdieu’nün çalışmaları, Marksist geleneğin oldukça genel nosyonlarını “gündelik yaşam” olarak ideolojinin ampirik bir tarzda ayrıntılı açıklamalarıyla tamamlayan, ideolojik “mik-royapılar” olarak adlandırılabilecek olan şeye özgün bir katkıyı temsil eder.

193

209

1

Bkz. Fredric Jameson, *The Poliîİcal Unconscious*, Londra 19B1, s. 114-115.

2

Bkz. Theodor Adorno, *Aesthetic Theory,* Londra 1984. .

3

Adorno, *Negative Dialectics,* s. 161.

4

***A.g.y.*$_t$ s. 150.**

5

Bkz. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 cilt Boslon 1984.

6

Aktaran Thomas McCarttıy, *The Criticaf Theory ofJürgen Habermas*$_T$ Londra 1978, s. 51.

7

Aktaran *A.g.y.,* s. 301.

8

Jürgen Habermas, *Knowtedge and Human Interests,* Cambndge 1987, s. 217. Habermas'ın Freud yorumu, bence haklı olarak, aştrı rasyonalist bir yorum olarak değerlendirilmiştir

9

***A.g.y.$_{t}$* s. 227.**

10

Kari Marx$_{p}$ *Theories of Surptus Value,* cilt Moskova (tarihsiz), s. 147.

11

Bkz. Etienne Balibar ve Pierre Macherey, "On Literatüre as an Ideological Form", Robert M, Young (der.), *Untying the Text* içinde, Londra 1981.

12

Russell Keat, *The Politics ofSocial Theory,* Oxford 1981, s. 178.

13

Althusser düşüncesinin mükemmel yorumları için bkz. A1ex Callinicos, *Att-husser's Maotism,* Londra 1976; Ted Benton, *The Rise and Fail of Structural Marxism,* Londra 1984; Gregory Elliott, *Althusser: The Detourof Theory,* Londra 1987.

14

"İdeology and Ideological State Apparatuses[11] makalesi, Louis Althusser'in, *Lenin and Phifosophy* adlı Kitabında (üandra 1971) bulunabilir *[İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıttan,* çev. Y. Alp-M. Özt$ık, Birikim Y., 1978].

15

Bkz. Louis Althusser, *Essays in Seif-Criticism*, Londra 1976, s. 119. [Özeleştiri Öğeleri, çev. L. Turgu, Belge Y., 1991]

16

Bkz. Barry Bames, *Knowtedge and the Growth of Interests*, Londra 1977, s. 41. 196

17

Bkz. Edvvard Thompson, “The Poverty of Theory: Or An Orrery of Errons", *The Poverty of Theory içinde*, Londra 1978. *[Teorinin Sefaleti*, çev. Ahmet Fethi, Alan Y.,r 1995].

18

Althusser, *Essays in Self-Criticism*, s. 121.

19

Bkz. Colin MacCabe, “On Discourse”, *Economy and Society*, cilt 8, sayı 3, Ağustos 1979.

20

Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Londra 1987, s. 78-79.

21

***Lenin and Phitosophy*, s. 181.**

22

Bu, Jacques RanciĞre tarafından işaret edilen bir ihtilaftır: “On the Theory of ideology-Althusser's Politics”, R- Edgley ve P. Osborne (der.), *Radical Phi-losophy Reader* içinde, Londra 1985.

23

Bkz. benim "Base and Superstructure in Raymond Williams" başlıktı ma* kalem: Terry Eagleton (der.)T *Raymond VViftiams: Critica! Perspectives* içinde, Cambridge 1989.

FJ4ÖN/İdeolojı

24

Clifford Geertz, "İdeology as a Cultural System", *The Interpretation of Cul-tures* içinde, New York 1978. Aynca Stuart Halhn da 'The Problem of İdeology[1]' başltkiı makalesinde ideolojinin bu versiyonunu benimsediği görülür; bkz. Betty Matthews (der.), *Marx: A Hundred Years On* içinde, Londra 1983.

25

Bkz. Alîhusser*in yayımlanmamış makalesi (1969), ThĞorie, Rratique ThĞorique et Formation Th£orique, İdâûlogie et Lutte Id6ologique»den aktaran Elliot, *Althusser*; s. 172-174.

26

Raymond Boudon, *The Analysis of İdeology,* **Oxford 1989,1. Kısım.**

27

Dick Hovvard, *The Politics ofCritique,* **Londra 1989, s. 178***

28

Alvin Gouldner, *The Diafectic of İdeology and Technology,* **Londra 1976, s. 30.**

29

Bkz. Thompson, *Studies in the Theory of tdeofogy,* s. 34.

30

Jürgen Habermas, *Towards A Rational Society,* Boston 1970, s. 99 (parantezler bana ait). *[Rasyonel Bir Topluma Doğru,* çev. M. Küçilk-A. Çiğdem, Vadi Y.f 1991]. -

31

Pierre Bourdieu, *Ouîfine of a Theory of Practice,* Cambridge 1977t s, 192.

VI. SCHOPENHAUER'DAN SOREL'E

Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Aydınlanma'ya göre, ideolojinin düşmanı paradoksal bir biçimde ideolojidir. Fikirlere ilişkin bilim anlamındaki ideoloji, dogma, önyargı ve akılsız gelenekçilik anlamındaki ideolojiyle savaş halindedir. Bu inancın altında yatan şey, akla duyulan, henüz "ilerici" evresini yaşamakta olan orta sınıfa özgü, sonsuz güvendir: artık doğa, toplum ve hatta insan zihninin kendisi onun elinde analiz edilmeyi, hük-medilmeyi ve yeni baştan inşa edilmeyi bekleyen hammaddelerdir.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca, rasyonel yönü hiç denecek kadar az olan, tamamen palazlanmış bir kapitalist sanayi düzeninin ortaya çıkışıyla birlikte bu güven gittikçe azalırken yeni

bir düşünce akımının öne çıktığı görülür, "Aklın", soylu özgürleşme hayalinden çok kişisel çıkarların hesaplanmasıyla ilgili olduğu bir toplumda bu toplumun mağrur güçlerine yönelik bir şüphecilik düzenli bir biçimde güç toplar. Bu yeni toplumsal düzenin katı gerçeği akıl değil, iştah ve çıkar olarak görünür; aklın bir rolü varsa bile bu ancak iştahın en iyi şekilde nasıl tatmin edileceğini kestirmeye ilişkin ikincil bir roldür* Akıl, çıkarlarımızın desteklenmesine yardımcı olabilir, ama onlar hakkında eleştirel bir yargıda bulunma gücünden yoksundur Tutkular konusunda "vantrilogluk" yapabilse bile kendisinin söyleyebilecek hiçbir sözü yoktur.

Bu tür bir görüş zaten, Thomas Hobbes'dan David Hume'a kadar uzanan İngiliz ampirist felsefesinin ağır basan yönlerinden birisi olmuştur, Hume'a göre akıl ancak tutkunun kölesi olabilir; bu ampirist düşünce tarzına göre de aklın görevi genelde, iştahımızın belirlediği amaçlarımızı en iyi şekilde gerçekleştirebilmemiz için, şeylerin doğasını mümkün olduğunca eksiksiz bir biçimde belirlemektir. Fakat bu önermenin birinci ve ikinci kısımları arasında örtük bir gerilim söz konusudur. Çünkü eğer "insan" özü gereği kendi çıkannı düşünen bir hayvan ise, bu çıkarlar rasyonel muhakemesini bozma eğiliminde olmayacak mıdır? İnsanın aynı zamanda hem dünyayı tarafsız bir gözle çözümleyen birisi hem de nesnelere sadece kendi gereksinim ve arzuları açısından bakan partizan bir yaratık olması mümkün müdür? Var olan durumu rasyonel bir biçimde bilebilmem için, deyim

yerindeyse, kendimi ve kendi önyargılarımı araştırma alanından kovmam, sanki orada yokmuşum gibi davranmam gerekir; ne var ki bu tür bir tasarı açıkçası hiçbir zaman uygulama alanı bulamaz.

Aslında tutku ile çıkar arasında, Albert Hirschman'ın oldukça faydalı bir tarzda incelemiş olduğu bir farklılık vardır.[1] On yedi ve on sekizinci yüzyıl düşüncesinde bir kimsenin kendi çıkarları peşinde koşması genelde olumlu, buna karşılık tutkuları peşinde koşması olumsuz bir davranış sayılmıştır, "Çıkarlar" körü körüne arzunun peşinde sürüklenmenin tersine, belli bir oranda rasyonel hesap içerirler; çıkar genellikle bayağı olan tutkular ile genelde etkisiz olan akıl arasında bir tür ara kategori olarak çalışır. "Çıkarlara ilişkin bu düşüncede, akla güç ve yön veren tutku olduğu halde, tutkuları yücelten akıldır. İlk başta adi bir para kazanma tutkusu olan şey bir kez toplumsal bir çıkar olan para kazanmaya dönüştürüldü mü, alkış tutulan soylu bir amaç haline gelebilir Kuşkusuz kurulan bu karşıtlık her an yapıçözüme tâbi tutulma tehlikesiyle karşı karşıyaydı -"kendi çıkarlarını gözetme" sadece bir tutku kümesinin karşısına bir diğerini yerleştirme anlamına gelir, denebilirdi-; fakat "çıkar" insanın kendine yönelik *rasyonel* sevgisi anlamını da içerir ve kolaylıkla tahmin edilebileceği düşünülür, oysa arzu böyle değildir. Helvetius, "fiziki dünyayı yöneten nasıl ki hareket yasaları ise," der, "ahlâki evreni yöneten de çıkar yasalarıdır."[2] Ve göreceğimiz gibi, postmodernizmin varsayımları klasik burjuva öğretisinin yalnızca bir adım ilerisindedir.

Aklın sadece tutkuların yansız bir aracı olduğu iddiasından, akıl sadece tutkuların yansımasıdır iddiasına geçmek oldukça kolaydır. Ya akıl ile tutkular arasında olduğu varsayılan antitez ya-pıçözüme tâbi tutulabiliyor ve akıl yalnızca bir arzu kipi olarak kavramlabiliyorsa ne olacak? Ya bizleri geleneksel olarak tanrısallığın yörüngesine çeken, insani yetilerin bu en yüceltilmişi gerçeklikte, kötülüğün, hırsın, nefretin ve saldırganlığın yalnızca kılık değiştirmiş bir biçimi ise ne olacak? Eğer böyle olur ise, bu durumda akıl ideolojinin zıddı olmaktan çıkacak ve kendisi baştan sona ideolojik bir hal alacaktır Akıl, sözcüğün iki anlamında ideolojiktir: birincisi; çıkarların bir ifadesinden öte bir şey olmaması bakımından ve İkincisi bu çıkarları bir tarafsızlık maskesi arkasında gizliyor olması bakımından.

Şeylere ilişkin bu görüşün mantıksal bir sonucu olarak, artık yanlış bilinçten söz edemeyiz. Çünkü artık *her* bilinç doğası gereği yanlıştır; her kim "bilinç"ten söz ederse, çarpıtmadan, hezeyan yaratmadan ve yabancılaştırmadan söz ediyor demektir. Mesele, dünyayı algılayışımızın zaman zaman, gelip geçici önyargılar, yanlış toplumsal çıkarlar, pragmatik zorlamalar ya da anlaşılmaz bir toplumsal yapının mistifiye edici etkileriyle kö-reltilmesi meselesi değildir. Bilinçli olmak, *aldanmış olmak demektir*. Zihnin kendisi müzmin bir şekilde çarpıtıcıdır: gerçekliğin asıl şeklini bozup gülünç bir taklidini yaptığı, gözünün birisini kapatarak hayatın hep bir yönüne baktığı» onu birtakım egoistçe arzuların yanıltıcı perspektifinden kavradığı, herkesçe bilinen birer gerçektir» Cennetten kovulma, hayvan seviyesine indirilme değil, bilinç batağına fırlatılma demektir. Bilinç, sadece sürecinin rastlantısal bir yan ürünüdür; kesinlikle Önceden hazırlanmış bir şey değildir. Beşeri hayvanın dünyaya yabancılaşmasının tek nedeni, kendisini akıldan yoksun doğadan çaresiz bırakacak ölçüde uzağa fırlatan ve özne ile nesne arasında aşılamaz bir uçurum yaratan bir düşünme yetisine sahip olmasıdır. Gerçeklikte akla yer yoktur ve nihai olarak ona kapalıdır. Eğer bundan böyle herhangi bir şekilde ideolojiden söz edilebilir ise ancak, insanlığın gözlerini bağlayan birtakım yanlış fikir ve "idorierin aklın derinliklerinden kaynaklandığını iddia eden Francis Bacon'ın *Novum Organum'da* yaptığı tarzda söz edilebilir.

Bu çarpıcı perspektif kaymasının, Hegerden Arthur Scho-penhauer'a geçilirken gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Hegel felsefesi, kapılarını her tür saf sezgiciliğe sıkıca kapatarak, dünyayı Akıl adına kurtarmaya yönelik bir son dakika çabasıdır; fakat Hegerin düşünce sisteminde, heybetli gelişimim tarih içinde sürdüren ilke veya Akıl Ideası olan şey, Schopenhauer'da şuursuz, doymak bilmez İstem'e -her fenomenin özünde yatan boş, açgözlü arzuya- dönüşür. Anlık, Schopenhauer'a göre, bu baş edilemez gücün incelik ve zarafetten yoksun, onun tarafından doğru yoldan uzaklaştırılan budala kölesi; acıklı bir biçimde şeyleri ne iseler o olarak sunduğuna inanan, şeyleri doğası gereği yan-lıştemsil eden bir yetidir. Marx ve Engels'in fikirlerin şeylerin gerçek doğasını bir sis perdesiyle örttüğü özgül bir toplumsal ortam olarak gördüğü şey, Schopenhauer düşüncesinde, zihnin asli yapısı olarak genelleştirilir. Marksist bir açıdan bakıldığında hiçbir şey, her düşüncenin ideolojik olduğu yolunda bu görüşten daha ideolojik olamaz. Schopenhauer, *İstem ve Tasarım Olarak Dünya* 'da

(1819) sanki, tam da anlığın yaptığını söylediği şeyi yapıyor, yani gerçekte giderek daha çok çıkar ve iştah tarafından yönlendirilen bir toplumun tarafgir perspektifinden ibaret olan şeyi gerçekliğe ilişkin nesnel bir hakikat gibi sunuyor gibidir. Burjuva piyasasının açgözlülüğü, şirretliği ve saldırganlığı, burada, metafizik bir îstem'in gözlerini bağladığı insanlığın varoluş tarzı olarak sunulur.

Schopenhauer, kavramların yaşanan deneyimin dile gelmez niteliğini yakalamaktan aciz, etkisiz, eğreti şeyler olduğunu ileri süren uzun bir irrasyonalist düşünçe geleneğinin çıkış noktasıdır. Anlık, söz konusu deneyimin akılcılığını durağan kategoriler halinde donduran, karmaşıklığını keyfî ve kaba parçalara ayıran şeydir. Romantizmde bolca bulunan bu tür spekülasyonların D. H. Lawrence ve Henri Bergson'un "dirimselci" görüşlerine geçtiği görülür ve hatta "metafizik kapanım" ile farklılığın düşünceye gelmez oyunu arasında kurulan post-yapısalcı karşıtlıkta bile bunların izi hissedilir. Yani düşünce, yabancılaşmanın bir biçimidir; tam da gerçekliği kavramaya çalışmasıyla onu kendisinden uzaklaştıran bir şeydir. Kavramlar sadece, gerçek olanın soluk yansımalarıdır, bu anlayışa göre. Fakat kavramları "yansımalar" olarak görmek bir hayli tuhaf bir şey; çünkü bir kavrama sahip olmak demek, sadece bir sözcüğü belirli bir tarzda kullanabilmek demektir; "kahve'* sözcüğünün gerçek kahvenin çekirdekli yapısı ve hoş kokusunu içermemesi *üzülecek* bir durum değildir. Burada, zihin ile dünya arasında "isimsiz uçurum" falan yoktur. Yüz vermek söz vermeye ne kadar benzerse bir kavrama sahip olmak da bir deneyime sahip olmaya o kadar benzer. Sadece kavramları ampirist bir tarzda, dünyanın "tıpkıbasımları" veya "imgeleri" olarak düşünme eğiliminde olduğumuz içindir ki, bu ikisi arasındaki ezeli-ebedi ayrılıklıktan yakınmaya başlıyoruz.

îstem, Schopenhauer'e göre, tamamen boş ve amaçsızdır; fakat anlık olarak bilinen bir hezeyan doğurarak bizlerin, mutlak anlamsızlığının bilgisine varmamızı engeller. Anlık, hayatın anlamlı olduğuna aptalca inanır ki, bu İstem'in kendini ebedileştirmek için çevirdiği bir dolaptan başka bir şey değildir. İstem, anlama duyduğumuz açlık karşısında merhamete gelmiş de bize idare edecek kadar anlam sunuyormuş gibidir. Marx düşüncesindeki kapitalizm veya Freud düşüncesindeki bilinçdışı gibi, Schopenhauer'ın İstem'i de kendi benzemezini, yani ahmak insanlığın akıl olarak bildiği şeyi,

kendi içinde barındırır. Bu akıl, arzularımızın yüzeysel olarak rasyonalize edilmesinden başka bir şey değildir; ama kendisinin yüce bir tarafsızlık konumunda olduğuna inanır. Immanuel Kant'a göre, bizlere "saf" (yani kuramsal) akıl sayesinde kendisini açan dünya; kendimizi özgür, amaç sahibi failler olarak kavradığımız "pratik" akıl, yani ahlâk alanının tersine, bir dizi mekanik nedensel süreçlerin bir toplamından ibarettir. Fakat bu ikilik içinde yaşamımız çok zor olduğundan Kant, estetik yaşamın bu ikisi arasında bir köprü rolü oynadığım düşünür. Estetik muhakeme edimi sırasında, dış dünyanın bir parçası, bir an, amaçlı bir yanı varmış gibi gözükür ve böylece anlam özlemimiz bir ölçüde yatıştırılmış olur,[3]

Schopenhauer düşüncesinde anlık ile istem arasında kurulan bu anti-tez, kuram ile ideoloji arasında daha sonraları ortaya çıkacak olan gergin karşıtlığın bir versiyonudur. Eğer kuram bize, gerçekliğin hiçbir içkin anlam taşımadığını söylüyorsa, ancak iç karartıcı bilgiyi bastırarak amaçlı bir edimde bulunabiliriz ki bu da "ideolojinin anlamlarından birisidir. Nietzsche ve Alt-husser'de görmüş olduğumuz gibi, her eylem, bu nedenle, bir tür kurmacadır. Althusser'e göre, eşzamanlı olarak hem eylemde bulunup hem de kuram oluşturmamız olanaklı değil ise, Scho-pentıauer'a göre de aynı zamanda hem yürüyüp hem konuşmamız bile zordur. Anlam, içinde bulunduğumuz gerçek şartların bu ölçüde unutulmasına bağlıdır ve kökleri anlamlı-olmama'da saklıdır. Eylemde bulunmak, hakikati tam da kendisini hayata geçirmeye çalışma aşamasında yitirmektir. Kuram ve pratik, anlık ve istem, hiçbir zaman uyumlu bir biçimde iç içe olamaz. Bu nedenle, Schopenhauer, yazılarını okuyan hiç kimsenin onlardan hiçbir biçimde etkilenmemiş olmasını ümit etmiştir herhalde; çünkü bu, tam da kuramın çıkarlarımızı dönüştürmesi durumuna bir örnek oluşturur ki onun derdi de bundan kaçmaktır.

Schopenhauer'ın yapıtında kısaca değinmekte fayda olan bir başka paradoks daha vardır. Bu yapıt anlığın mı yoksa istemin mi, "kuramcın mı yoksa "ideolojinin mi ürünüdür? Eğer İstem'in ürünü ise, İstem*in boş bir mide gurultusundan öte herhangi bir gerçekliği veya anlamı olmayan ezeli-ebedi anlamsızlığının yalnızca bir diğer dışavurumundan ibarettir. Fakat bu yapıt anlığın ürünü de olamaz, çünkü anlık şeylerin gerçek doğasından ümitsizlik verici ölçüde uzaJdaştınlmış bir konumdadır. Bir başka deyişle, sorun, aklın doğası gereği yanıltıcı iddiasının, tam da söz konusu iddia

edimiyle kendi kendini yalanlayan bir edimsel çelişki türü olup olmadığıdır. Ve Schopenhauer'ın kendisinden daha ünlü ardılı Friedrich Ni-etzsche'ye miras bıraktığı birçok can sıkıcı meseleden birisidir.

Şeylere ilişkin gerçeklik Nietzsche'ye göre İstem değil, güçtür; ama akıl Schopenhauer'da sahip olduğu konumu büyük ölçüde korur Ni-etzsche'ye göre akıl hayatı, gücümüzün en iyi şekilde serpilip gelişebileceği tarzda geçici olarak parçalara ayırma tarzımızdır; bu gücün bir uşağı ve oyuncağı, biyolojik dürtülerimizin bir tür özel amaçlı işlevidir. Bu niteliğiyle, söz konusu dürtüleri ancak Scho-penhauer'ın anlığı, kendisini harekete geçiren İstem'i ne ölçüde tartabilir ise o ölçüde eleştirel bir incelemeye tabi tutabilir. Kuram, ifadesi olduğu çıkarlar üzerinde eleştirel olarak düşünemez. Nietzsche, "bilme yetisinin eleştirilmesi saçmadır," der; "eleştiri için yalnızca kendini kullanabilen bir araç kendi kendini nasıl eleştirebilir?'[54] Ni-etzsche'nin kendi felsefesinin tam da bunu yapıyormuş gibi görünmesi onun bizlere sunduğu birçok paradoksdan birisidir.

Akıl, bu durumda, hayatın birtakım pragmatik amaçlar için hazırlanması ve düzenlenmesinden öte bir şey değildir ve dolayısıyla onun ürünü olan fikirlerin nesnel geçerliliği de bundan daha fazla olamaz. Her akıl yürütme bir yanlış bilinç biçimidir ve dile getirdiğimiz istisnasız her önerme yanlıştır ***(neye*** veya ***kime*** göre ve ne ile kıyaslandığında yanlış olduğu Nietzsche'nin yapıtlarında ortaya atılan tuzaklı mantıksal sorulardır). Düşüncemiz, bedensel hayvanlar oluşumuzdan kaynaklanan gereksinimler, ilgiler ve arzuların oluşturduğu, büyük ölçüde bilinçdışı bir çerçeve içinde hareket eder ve doğruluk iddialarımız tamamen bu bağlama görecedir. Bütün bilgimiz, daha sonraları filozof Martin He-idegger tarafından ileri sürüleceği gibi, dünyaya yönelik düşünce

öncesi yaklaşımımız içinde ortaya çıkar; bizler, kendi bilincimize, zaten birtakım önyargıları, bağlılıkları ve ilgileri olan varlıklar olarak varırız. Asbnda "ilgili" [interested] sözcüğü düz anlamıyla "...'in ortasında var olmak" [existingin the midst of] demektir ve hiç kimse başka bir yerde var olamaz. Marx için olduğu kadar Nietzsche ve Heidegger için de insan, kuramsal varlık olmadan önce pratik varlıktır. Nietzsche'ye göre entelektüel tarafsızlık nosyonunun kendisi taraf olmanın gizlenmiş bir biçimi, tehlikeli yaşamdan korkanların kinci şirretliklerinin bir ifadesidir. Her düşünce

tepeden tırnağa “ideolojiktir; mücadelenin, şiddetin, hâkimiyetin, rakip çıkar çatışmasının dış görünüşüdür. Ve bilim ve felsefe düşüncenin kendi tatsız kaynaklarının üzerini örtmek için kullandığı sahtekârca araçlardır. Marx gibi Nietzsche de aklın kendi özerkliğine duyduğu safdil güveni yıkmayı hedefler; bi-rilerinin tüylerini diken diken ederek bütün soylu düşüncelerimizin tohumunu atan kan ve teri, en yüce anlayışlarımızın kökenindeki bayağılık ve düşmanlığı gözler önüne serer.   .

Ne var ki, akıl, bir tür hezeyan olsa bile, zorunlu olan bir şeydir -çünkü onun aldatıcı indirgemeleri ve basitleştirmeleri olmasaydı yaşayamazdık. Nietzsche’ye göre, bir kamyonun saatte altmış mil hızla üzerime geldiğini söylemem doğru değildir; bunun nedenlerinden birisi, söz gelimi kamyon gibi münferit nesnelerin [gözle görülür ölçüde gerçek ve bağımsız bu tür tözlerin terkibinde bulunan, her yerde hazır ve nazır güç istemi çarkının geçici olarak durduğu anlardan ibaret olan) kullanışlı kurgular olmasıdır. Bir diğer nedeni, “ben” veya “benim” sözcüklerinin, belirli bir merkezi olmayan bir güç, iştah ve eylemler yığınından aldatıcı bir sabit kimlik oluşturan, aynı ölçüde düzmece şeyler olmasıdır. “Altmış mil hızla” ifadesi de, mekân ve zamanı keyfi bir biçimde, hiçbir ontolojik gerçekliği olmadan, yönlendirilebilir parçalar halinde bölmekten başka bir şey değildir. “Üzerine geldiği” deyimi ise, tamamen insani organizmanın ve onun algılarının tarihsel evrimine görece olan basit bir dilsel yorumlamadır. Böyle olsa bile, Nietzsche, yoldan kaçmama gerek olmadığını söyleyecek kadar insafsız ve kendini beğenmiş olamaz. Kamyon büyük bir hızla üzerime gelirken bu tür muğlak meseleler üzerine uzun süre kafa yorar isem hayatta kalmam pek mümkün ol-

Ulayacağından, varlığımı sürdürmeme ve iyi durumda olmama hizmet etmesi gibi pragmatik bir anlamda bu önerme doğrudur.

Dolayısıyla, sözcüğün kendisi olmasa bile, ideoloji kavramının Nietzsche’nin yapıtlarının her yerinde işbaşında olduğu söylenebilir. Ve iki farklı anlarda işler durumdadır. Birincisi, biraz önce ele almış olduğumuz anlamdır -fikirlerin yalnızca, tutku ve çıkarların aldatıcı rasyonalizasyonları olduğu görüşü. Belirtmiş olduğumuz gibi, bununla Marksist gelenek arasında, en azından *belirli* fikirler söz konusu olduğu Ölçüde, benzerlikler vardır. Marksizm’e göre özgül toplumsal bilinç biçimleri için geçerli olan

şeyi Nietzsche, bizatihi düşünceyi engeller. Fakat ideolojinin Nietzsche'deki alternatif anlamının da Marksist kuramda bir muadili vardır; bu da "öte düfıya işlerine dalma" olarak ideoloji anlayışıdır. Bu anlamıyla ideoloji, Nietzsche felsefesinde, güç istemini benimseyemeyecek -hayatta mücadele, ayrılık, çelişki, tahakküm ve aralıksız akıştan başka bir şey olmadığım kabul edemeyecek- kadar köle ruhlu ve kadınsı olan insanlara sahte bir teselli veren, durağan, tarihten soyutlanmış bir metafizik değerler ("ruh", "hakikat", "öz", "gerçeklik" vs.) alanına karşılık gelir. İdeoloji, bu anlamıyla, metafiziğe -sonsuz oluşun dehşet ve hazzını nefretle reddeden "nihilistlerdin sığmağı olan, bilim, din ve felsefenin sözde ezeli-ebedi gerçeklerine- denk düşer. Nietzsche, "hakiki" sözcüğünü alaylı bir tarzda kullanarak, "hakiki (metafizik) dünya, gerçek dünyaya ait bir çelişki üstüne inşa edilmiştir" der;[4] ki buradaki düşüncesi çarpıcı bir biçimde *Alman İdeolojisini* anımsatır. Bu tür uyuşturucu "öte dünya işlerine dalma"nın karşısında Nietzsche, "hayat"tan yanadır: "hayatın kendisi *özünde* yabancı ve zayıf olana zarar verme, boyun eğdirme ve onu mülki edinmedir; kişinin kendi kalıplarını zorla dayatması, baskı ve şiddete başvurarak her şeyi kendi içine almaya çalışması ve en kibar biçimiyle sömürüdür./'[5] Bir başka deyişle "hayat", Nietzsche felsefesinin, bir yanıyla, ideolojik ras-yonalizasyonu sayılabileceği kapitalist pazar ile tedirgin edici bir benzerlik gösterir.

Çıkar ve arzuların rasyonalize edici bir ifadesinden ibaret olan, her düşüncenin ideolojik olduğu inancı, sektörel çıkar çatışmasının doruk noktada yaşandığı bir toplumsal düzenden kaynaklanır. Bu nedenledir ki bunun başlı başına bir ideoloji olduğu iddia edilebilir. Durum Thomas Hobbes bağlamında yeterince açık olmasına rağmen, bu savın, büyük ölçüde Nietzsche felsefesine borçlu olan postmodernist kuram tarafından geliştirilen görünüşte "radikal" versiyonu bağlamında bu kadar açık değildir. Söz konusu sav, biraz parodileştirerek aktarırsak, şu tür bir şeydir: Hakikat diye bir şey yoktur; her şey bir retorik ve iktidar meselesidir; her bakış açısı, görelidir; "olgular" ve "nesnellik"den söz etmek belirli çıkarların gözetilmesine hizmet eden aldatıcı bir kalkandan başka bir şey değildir. Bu sav, genellikle, var olan siyasi duruma belli başlı bir karşı çıkış ve herhangi bir alternatif umuduna ilişkin yoğun bir karamsarlıkla harmanlanır. Radikal Amerikan formunda ise zaman zaman, Sibirya'nın maden ocaklarında geçirilen bir yaşam da dahil her şeyin mevcut Amerikan yaşam biçimine tercih edilebilir olduğu inancı ile özdeşleşir. Bu savı

destekleyenler “etnilik” veya feminizm ile ilgilenmeye yatkındırlar, ama sosyalizm ile değil; “farklılık”, “çoğulculuk” “marjinalleşme” gibi terimleri kullanırlar, ama “sınıf mücadelesi” ve “sömürü” gibi terimleri değil.

Bu konumda doğru bir yan olduğu açıktır. “Çıkar gözetmeme” laflarının sık sık kendi çıkarlarını gözetme tavrına kayabildiğini çok sık gördüğümüz için artık bu laflardan pek etkilenmiyoruz. Ve nesneleri gerçekten ne iseler o olarak görmeye yapılan çağrıların, şeyleri bizleri yönetenlerin gördüğü gibi görme davetiyesi olarak deşifre edilebileceği şüphesi genelde doğru olan bir şüphedir. Liberal geleneğin ideolojik zaferlerinden birisi nesnelliği çıkar gözetmeme ile eşitlemesi, bu ikisi arasında güçlü bir içsel bağ yaratmasıdır. Dünyayı, ancak, kişisel çıkarlardan ve taraflı tutumlardan arınarak saf haliyle kavrayabilir, biz orada yokmuşuz gibi davranarak olduğu gibi görebiliriz. Bu fanteziye haklı olarak şüpheyle bakanlardan bazıları, sonuçta, kaş yapayım derken göz çıkartırcasına tarafsızlıkla birlikte nesnelliği de kapı dışarı etmiş bulunuyor; fakat bunun temel nedenlerinden birisi, “nesnelliğin” tek geçerli anlamının bu Amoldçu miras üstüne oturtulmuş “nesnellik” kavramıyla sınırlı anlam olduğu yolundaki ahmakça inançlarıdır. Bu geleneğe bu türden üstü örtük bir güven göstermek için hiç sebep yoktur: “nesnellik” terimi, ondan altı ay vazgeçmeye çalışacak herkesin çabucak keşfedebileceği gibi, birtakım son derece pratik anlamlara sahiptir. Nazi toplama kamplarına ilişkin bir biyografi olan *Boğulanlar, Kurtulanlar'm* yazarı, kitabın önsözünde konuyu elinden geldiğince nesnel bir biçimde tartışacağım söyler. Yazar Primo Levi, Auschwitz mağdurlarından birisidir ve dolayısıyla tarafsız olması hiçbir şekilde beklenemez. Ve Levi, kamplarda gerçekten neler olup bittiğim öğrenme arzusunda ise, nedeni bu tür şeylerin yeniden yaşanmasını önleme kaygısıdır. Her şeyden önce, belirli türden gereksinim ve çıkarlar olmaksızın herhangi bir şeyi bilmeye çalışmanın bir anlamı kalmaz. Kapitalist toplum, rakip çıkarların bir savaş alanıdır ve bu aralıksız şiddeti çıkar gözetmeyen fikirler kisvesi altında gizlemeye çalışır. Bu yanılsamayı gayet iyi gören bazı post-modernistlerin nihai olarak ulaştıkları nokta, çoğu kez, tam da yanılsamanın gizlediği pazar (yeri) davranışını bunun daha “radikal” bir versiyonu ile karşı karşıya getirmekten ibarettir. Birbiriyle çatışan bakış açıları ve üslûplardan oluşan zengin çoğulluğu bir kendinde iyi olarak benimseyerek, pazaryeri gerçekliğinin idealize edilmiş bir versiyonunu, onu olduğu yerde tutmaya hizmet eden birci kesinliklerin

karşısına dikerler ve böylece kapitalist mantığın bir kısmına dayanarak diğer kısmının ayağını kaydırmaya çalışırlar. Dolayısıyla bunların "radikal" siyasetlerinin bir parça zorlama ve umutsuz olmasına, ya da en kötü halinde (akla hemen Jean Baudrillard ve Jean-François Lyotard geliyor) tamamen içi boş olmalarına şaşmamak gerekir.

Düşüncemizin tamamının belirli, pratik, "aslî" [primordial], düşünce-öncesine-ait çıkarlardan oluşan bir çerçeve içinde ilerlediği iddiası kesinlikle doğrudur. Fakat ideoloji kavramı geleneksel olarak bundan çok daha fazla anlama gelmektedir. Bu gelecekte ideoloji yalnızca, fikirlerin çıkarlar tarafından şe-killendirildiği görüşünü onaylamakla yetinmez; *belirli* fikirlerin, adil vc zorunlu olmayan siyasal tahakküm biçimlerinin meş-rulaştırılmasına hizmet etme şekillerine dikkat çeker. "Saat üçe geliyor" önermesi kesinlikle birtakım toplumsal çıkarlarla iliş-kilendirilebilir; fakat "ideolojik" olup olmadığı belirli iktidar-yapıları içindeki işlevine bağlıdır. Çıkar kavramını toplumsal yaşamın tamamını kuşatacak şekilde genişleten hamle, kendi içinde geçerli olsa bile, insanların ilgisini somut siyasi mücadelelerden uzaklaştırmaya, bu mücadeleler bir paltoyu çıkarıp atmanın gizliden gizliye, devleti yıkmak kadar önemli bir çatışma ve hâkimiyet meselesi yapıldığı bir yeni-Nietzscheci evren içine hapsetmeye hizmet eder. Eğer *her* düşünce en derindeki köklerine kadar "çıkar" ile ilişkili ise sözgelimi, sosyalist ve feministlerin geleneksel olarak dikkat çektikleri iktidar mücadeleleri hiç de özel bir statüye sahip değil demektir. Toplumun tamamına dinmez bir güç istemi olarak, "kötüleyici" bir gözle bakmak, onu savaş halindeki perspektiflerin çözümsüz bir karmaşası saymak, siyasi *statükoyu* takdis etmeye yarar.

Aslında bu hareketin yaptığı şey, "interest" ["çıkar/ilgi"] sözcüğünün birbirinden tamamen farklı iki anlamını birbirine karıştırmaktır. Bir tarafta, çıkarın, yaşam biçimimizin kendisini şekillendiren ve bilgimizin gerçek matrisini "derin" türleri vardır -örneğin, zamanı, geriye veya yanlamasına değil de ileriye doğru hareket eden bir şey olarak görmedeki çıkarımız, ki kendimizi bunun dışında tasavvur etmemiz çok zordur. Diğer taraftan ise, sözgelimi, Fidel Castro'nun yazlık köşkünün üstünde küçük bir nükleer bomba patlatma isteğine benzer çıkarlar vardır, ki kendimizi gayet rahatlıkla bunun dışında tasavvur edebiliriz. Bu ikisini aynı kefeye koymanın sonucu, İkincisinin, birincinin sahip olduğu kaçınılmazlık

statüsünü İkincisine de bağışlayarak, "‘doğallaştırılması ”dır. Aklın, kendisinin temelini oluşturan türden bir çıkarı eleştirel olarak değerlendiremeyeceği doğrudur -gerçekten de bu, ayakkabı bağlarımızı çekiştirerek kendimizi yukarı kaldırmaya çalışmamıza benzer bir durum olacaktır. Fakat, Fidel Castro'yu edebiyata intikal ettirmede gözetilen çıkann rasyonel eleştiriye tabi tutulamayacağı hiç de doğru değildir. Micheİ Fo-ucault’nun çalışmalarında bir örneğini gördüğümüz gibi, “çıkarcın bu postmodernist tarz genişletilmesinin sonucu, söz konusu yaşamsal ayrımın göz ardı edilmesidir.

Bu gambit’in[6] temel örneklerinden birisi Amerikalı yeni-pragmatist Stanley Fish’in yapıtında bulunabilir. Fish, bilgi adını verdiğimiz şeylerin tamamının inançla eşitlenebileceğim ileri sürer; ki bu inançlar, en azından biz onları yaşadığımız sırada, inandığım şeye inanmayı seçememem anlamında, kaçınılamaz şeylerdir. “Kuram” ise inançlarımızı değiştirebilmek şöyle dursun, bu inançları ifade etmenin retorik açıdan ikna cdici bir tarzından başka bir şey değildir.[7] Bu tavırda, anlık ile İstem arasındaki Schopenhauerci ilişkinin veya Nietzsche’deki gücün akla olan Önceliğinin izlerini fark etmek hiç de zor değil. Fakat tuhaf olan şey, bilginin tamamının bir inanç meselesi olduğu iddiasıdır. Filozof Ludwig Wittgenstein’e göre, iki elim olduğuna *inanıyorum* demek, bundan *şüphe ediyorum* demek kadar anlamsızdır. Burada, “inanç” ve “şüphe” sözcüklerinin, en azından çoğu kez, anlam ifade edebileceği herhangi bir bağlam yoktur. Ama, ellerimi kaybetmiş olabileceğim bir ameliyattan çıktıktan sonra, yanımda yalan hastanın düşünccsiz bir şekilde hâlâ iki elim olup olmadığım sorması durumunda, yatak örtüsünün altından kalın bir sargıyla kaplı nesnelere ürkek bir bakış fırlatarak, “öyle olduğuna inanıyorum”[7] yanıtını verebilirim. “İnanç” sözcüğünün gerçek dayanak bulabileceği bir bağlamın burada *var olduğu* söylenebilir; fakat bunun dışında, bu tür bilginin aslında herhangi bir şeye “inanma”yı gerektirdiğini düşünmek saçma olur,

Fish, bütün inançlarımızı, ellerinden kurtulmamız olanaksız güçler olarak aynı düzeyde tutuşuyla siyasi yönden gerici bir tavır benimser. Çünkü inancın farklı biçim ve derecelerinin bu tür kesin ve ağır bir biçimde homojenize edilişi, “Kadınlara hizmetçi gibi davranmak gerekir” inancının, “Viyana Avusturya'nın başkentidir” türü “inançlarda aynı statüde

doğallandınlmasına yol açar. Bu çerçevenin yüzeyde kalan "radikal” cazibesi, ikinci türden önermelerin metafizik hakikatler değil, kurumsal yorumlamalar olduğunu ileri sürmesinde yatar; gerici sonucu ise, birinci tür inancın, Viyana hakkındaki iddia kadar rasyonel sorgulamadan muaf görünür kılınmasıdır.

Fish, böylece ortamı önceden kuramsal sorgulamanın fiili olarak sahip olduğumuz inançları zerre kadar etkilemediği iddiasını tanıtlamak için hazır hale getirmiş olur Çünkü, aksi takdirde, eleştirel düşüncenin çıkar ve arzularımızın genellikle ve büyük ölçüde değişmesine ve hatta dönüşmesine yardımcı olduğunu korü körüne reddeden bu iddianın tamamen akıl almaz bir şey olduğu ortaya çıkacaktır. Mevcut çıkarlarımın aslında mantıksız olduklarının, başkalarının daha geçerli çıkarlarını engellemekte olduklarının farkına varabilirim, hele bir de kendimi yeterince cesur hissediyorsam onları değiştirebilir, hatta onlardan vaz bile geçebilirim. Bu özellikle dikkatimin, sahip olduğum inançların daha önce farkında olmadığım bazı genetik ve işlevsel yönlerine -köklerine ve doğurmakta oldukları toplumsal sonuçlara- çekilmesi durumunda mümkün olabilir. Kuşkusuz bütün inançlar için geçerli olan model, "kar beyazdır” türünden bir şey olduğu sürece bunların hiçbirisi söz konusu olamaz ve dolayısıyla Fish*in çizdiği çerçeve anlamsız bir biçimde yalnızca kendi içinde doğru olur.

Belki de sorun, inançları rasyonel eleştiriye tutmantn, inançların ötesinde, “aşkın” bir ayrıcalıklı görüş noktasında bulunmayı gerektirirmiş gibi görünmesidir. Micheİ Foucault, bu tür kuruntularla pek ilgilenmemiştir; ama bu onu, homoseksüellerle ilişkiye geçmenin en akıllıca yolun onları hapsetmek olmadığını savunmaktan alıkoymuş gibi görünmüyor. Eleştirel düşünmenin, kişinin kendisini metafizik bir dış mekâna yerleştirmesini, gözettiği bütün çıkarlardan tamamen arınmasını gerektirdiği görüşü, bu tür bir düşünme olasılığını kendi ideolojik fikirleri yüzünden inkâr etmek isteyenlerin, bu isteği paylaşmayanları sindirmek için gündeme getirip durdukları usandırıcı bir umacıdan başka bir şey değildir. Bu tür bir Tanrısal bakışa sahip olmaksızın bizlere, her biri diğerleriyle aynı değerde olan bir dizi kısmi perspektiften başka bir şey kalmayacağı varsayımı, yalnızca bir tür tersine çevrilmiş metafiziktir. Eğer hakikat mutlak değil ise, hakikat diye bir şey yoktur, görüşünde olanlar, çaresizce, reddettikleri çerçeveye mahkûm olan gizli aşkıncılardır, Richard Rorty’nin işaret etmiş olduğu gibi,

belirli bir konuya ilişkin her görüşün aynı değerde olduğuna inanma anlamında, hiç kimse mutlak bir biçimde göreci değildir.®

Fish'in kendisi de bu anlamda kesinlikle bir göreci sayılamaz; fakat bir kimsenin kendi inançlarını eleştirel bir gözle değerlendirmesinin bu kişinin kendi kendini bir dışsal mekâna fırlatmasını gerektirdiğini düşünmektedir.

[BuJ tarihsel ve kültürel güçler tarafından oluşturulmuş olan bireyin, bu güçlerin "içyüzünü görüp'' sahip olduğu fikir ve inançların dışına çıkabileceği [anlamına gelirdi). Ama tarihsel olarak koşullanmış bir şey olan bilincin yapamayacağı bir şey varsa, o da kendi kanılarını rasyonel incelemeye tabi tutmaktır... bunu ancak, eğer tarihsel olarak koşullanmamış ve bağlam-dışı veya konumlanmamış bir şey olmuş olsaydı yapabilirdi,,,[8]

Benlik, en kaba Marksizm için olduğu kadar Fish için de, tarihin çaresizcesine belirlenmiş bir ürünü, toplumsal çıkarlarının elinde oyuncak olmuş zavallı bir kukladır. Ve öyleyse, karşıtlığın bir ucundaki katı belirlenimcilik ile öteki ucundaki içi açıkça boş aşkıncılık arasında hiçbir fark yoktur. Ya bütünüyle toplumsal bağlamlarımızla sınırlıyız, ya da hiçbir şekilde sınırlı değiliz. İnançlarımızın *tamamı* tipik bir postmodernist el çabukluğu içinde, iki elim olduğu "inançlında olduğu gibi, benliğin asıi oluşturucusu olarak görmeye zorlanır, ki buradan mantıksal olarak aklın, tıpkı bir başka şey görebilen gözün kendi kendisini görememesi durumu gibi, kendi üstüne eğilemeyeceği sonucuna ulaşılabilsin. Fakat bunun tek nedeni Fish'in şeylere ilişkin insafsızca birci görüşünün, en ufak bir muğlaklık ve belirsizlikten bile dehşete kapıldığı için benlikten de dünyadan da bütün çelişkileri uzaklaştırıyor olmasıdır. Kültürel bağlamların yekpare olduğu varsayılır; öyle ki, Örneğin Güney Afrika'nın beyaz yönetici sınıfının bir ürünü, buradaki ırk aynmı öğretisini kaçınılmaz olarak desteklemek zorundadır. Oysa Güney Afrika toplumsal bağlamı kuşkusuz oldukça karmaşık, muğlak ve kendi içinde çelişiktir; bileşiminde ırkçı geleneklerin yanı sıra köklü liberal ve radikal gelenekler de vardır. Ve bu koşullar altında bir beyaz üst-sınıf mensubu, kendi içinde kendisinde "doğal olarak" yeşertilmiş olan ırkçı değerlerle, bunlara yönelik eleştirel bir tutum arasında bir savaş yaşayabilir. Fish, bu argümanla karşılaştığında, akıllıca bir adım geriye çekilecek ve demek ki, söz konusu birey, bütün *bu* ihtilaflı durumun belirlenmiş ürünüdür; kendisini kendi amansızca sınırlayıcı siyasi

müphemliğinin dışında düşünme gücünden yoksundur, diyecektir; fakat bu, radikal tavra bu şekilde verdiği tavizi geri almaya yetmeyecektir. Çünkü bir radikalin bunu hiç de inkâr etmesi gerekmez; o sadece, ister bizim, isterse başkalarının olsun, çıkar ve inançları eleştirel incelemeye tâbi tutabileceğimizi iddia etmek ister. Bunun, her ne türden olursa olsun inanç çerçevesi dışına çıkılarak yapıldığını ima etmeye gerek yok. Belki de, daha fazla sorgulama yapması, Güney Afrikalıyı kendi müphemliğine karşı eleştirel olmaya ve böylece ırk ayrımına samimi bir şekilde karşı çıkmaya sürükleyecektir, Fish'in savı başarısızdır, çünkü bu sav, Fish'in gözden düşürmeyi amaçladığı siyasal sol'u büyük ölçüde destekler niteliktedir. Güney Afrika'da ırk ayrımını ortadan kaldırmayı başarabildiğimiz sürece, bu tasarıyı ancak şu veya bu inanç sisteminin görüş açısından gerçekleştirebiliriz diye fena halde kaygılandığımız söylenemez; bunu yadsımak zaten aklımıza bile gelmez ki. Fish, Amerikan yaşam tarzım korumak amacıyla siyasi solu kötüleme niyetindedir; solun savlarıyla eleştirel olarak hesaplaşmak yerine, kibirli bir tavırla, özgürleştirici eleştirinin bir biçimde hayata geçirilebileceğini reddederek, solun otoritesini tamamen sarsmaya çalışır. Fakat bunun başlıca nedeni, Fish'in, el altından, bütün çıkar ve inançları, benliğin nihai oluşturucusu konumundaki, onun tarihsel olanaklılık zemini işlevi gören çıkar ve inançlarla aynı statüde sınıflandırmasıdır. Hint çayının Çin çayından daha hoş olduğu yolundaki inancıma -üstünkörü ve geçici bir biçimde ve kayıtsızca taşıdığım bir inanç-Kant'ın kategorilerinin bütün o sarsılmaz gücü yakıştırılır âdeta.

Fish'den farklı olarak, Marksizm, benliğin, kendi tarihsel koşullarının güçten yoksun bir yansıması olduğunu savunmaz. Tam tersine, insani özneyi *bir özne* yapan şey, onun kendi toplumsal belirleyicilerini dönüştürme yetisidir -kendini yaratandan bir şeyler yaratmasıdır. Marx'ın belirttiği gibi, kendi tarihlerini insanlar hazır buldukları koşullar temelinde yaratırlar. Ve önermenin her iki bölümü de, (insanın yaratan ve yaratılan bir varlık olması) eşit ağırlıkta alınmalıdır. Her zaman kendinden "önde yürüyen", kökten "aşın" ve kendisiyle özdeş olmayan bir şey olan bir tarihsel varlık, bazı belirli sınırlamalar içinde kendi varoluşunu problematik bir şey olarak gösterme gücündedir. Özgürleştirici eleştiri de tam da fiili olan ile olası olan arasındaki bu yapısal boşluk veya mesafe içinde gerçekleştirilebilir. Fakat Fish'e göre, radikalizm aslında olanaksız bir

girişimdir; mevcut iktidar-sistemine ilişkin eleştirel gözlemlerim ya bu iktidar için anlaşılır şeylerdir, ki bu durumda yaptığım şey onun içindeki bir diğer hamleden başka bir şey olmaz ve dolayısıyla radikal değildir; ya da anlaşılır değildir, ki bu durumda da alâkasız bir yığın gürültü patırtıdan öteye geçmez, İronik bir biçimde Fish, "gerçek" radikalizmin hayal gücümüze sığmayan bir anarşizm, mevcut olandan tamamen farklı bir "alternatif evren" mantığı olduğuna inanan bir tür "aşın-solcu"dur ve bu nedenle Lenin'in bir çocukluk hastalığı sayıp, payladığı şeyden mustariptir. Oysa etkili her türlü radikalizmi *tanımlayan* şey elbette ki tam da verili sistemi yıkmak için bu sistemin terimleriyle çalışmasıdır. Bunu yapmadığında yıkma diye bir şey söz konusu olmayacaktır. Hiç kimse hiçbir zaman Stanley Fish ile gerçekten fikir ayrılığına düşmez -çünkü ya sizin söylediğiniz şeyi anlamaktadır, ki bu durumda hiç de onunla fikir ayrılığına düştüğünüz söylenemez; ya da anlamamaktadır, ki bu durumda da görüşleriniz onunkilerle hiçbir biçimde kıyaslanamayan bir problematiğe ait demektir. Ve bu kı-yaslanamazlık, hem uyuşma olanağını hem uyuşmazlık olanağını ortadan kaldırır.

Bir başka deyişle, Fish'in konumunun, ne pahasına olursa olsun inkâr etmek zorunda olduğu şey içkin eleştiri nosyonudur. Tenezzül edip, Kari Marx'ın burjuva ekonomi politiğine ne yaptığına bir an olsun dönüp baksa savunduğu çerçeve anında parçalanacaktır. Çünkü Marksizm rasyonaliteyi ne tarihten bağımsız bir mutlak, ne de mevcut iktidar ve arzuların basit bir yansısı olarak görür. Bunu yapmak yerine, kendi mantığının kendi kendini aşmasını sağlayacak içsel çatışma, belirsizlik ve çelişki noktalarını aydınlatmak amacıyla, burjuva toplumuna özgü kategorileri içerden işgal etmeye çalışır, Marx, kendileriyle aynı kategorik mantığı paylaştığı burjuva iktisatçıları karşısında tam da bu stratejiyi benimser; eğer kendisi ve Adam Smith, aynı şeylerden, yani kapitalizmden söz ediyor olmasalardı, Marx*m tezinin Smith'inkinin bir *eleştirisi* olabileceği herhangi bir bağlam olamazdı. Bu durumda ancak bir aşırı-solcu Marx ve Smith'in hemen hemen aynı şeyleri söylediğini ve Marx'ın hiç de "gerçek" bir radikal sayılamayacağını düşünebilir. Mesela Fish de böyle düşünse bile, ne burjuva ekonomi politikçilerinin, ne de US Steel'in aynı fikirde olduğu söylenebilir, Postmodem düşünce kısır bir antiteze gönül vermişe benziyor: buna göre, "akıl", ya bir yaşam biçiminin tamamen içinde kalıyor ve suçluluk hissi duyarak da olsa onunla suç ortaklığı yapıyordur ya da onun

ötesinde yer alan aslı astan olmayan bir Arşimet noktasında pusuya yatmış durumdadır. Fakat bu, söz konusu yaşam biçiminin bir şekilde doğası itibariyle çelişik olmadığını, kapsamında eşzamanlı olarak hem bütünüyle kendisine “içsel” inanç ve çıkarları ve hem de kendi egemen mantığına ters düşen öteki söylem ve pratik biçimlerini barındırmadığını farzetmek demektir. Postmodern kuramın göklere çıkarılan “çoğulculuğu”, bu konuda garip bir biçimde birci kesilir. Radikal siyasal düşünce, yapıçözümün en iyi örneklerinde olduğu gibi, kendisini verili sistemin ne tamamen içine, ne de tamamen dışına, sistemin, deyim yerindeyse, en içsel çelişkileri üzerine, onun kendisiyle özdeş olmadığı alanlara oturtur; ki böylece onlardan hareketle, iktidar-yapısını bir bütün ve nihai olarak dönüştürebilecek bir siyasi mantık geliştirebilsin, Marksizm, burjuva toplumunun özgürlük, adalet ve eşitlikle ilgili sözlerini son derece ciddiye alır ve kasıtlı bir saflıkla, bu tumturaklı ideallerin niçin hiçbir zaman somut bir varlık kazanamadığını sorar. Buna rağmen Fish, kuşkusuz bir kez daha, bütün bunların eşzamanlı olarak hem işgal edip hem de işgal etmediğimiz ayrıcalıklı bir görüş-noktası içermekte olduğunu anımsatacaktır; fakat içinden

R&ON/ldeimy çıkılması güç olanı, bu tür bir şey yapabileceğimizi zaten kimsenin iddia ediyor olmamasıdır. Marksizmin değer vereceği en son şey, hakikatin bir şekilde tarihdışı olduğu fantezisidir.

241

Eklemekte fayda gördüğüm bir başka nokta, Fish’in, inanç ve arzularımızı eleştirebilmemiz için onların dışına çıkmamız gerektiği varsayımının Kantçı püritanizmden kalma bir fikir olduğudur. Kant’a göre, ahlâki özsorgulama veya pratik akıl, çıkar ve eğilimlerden tamamen arınmış olmalıdır. Aristoteles anlayışında ise, tam tersine, bir kimsenin kendi arzusunu eleştirel olarak sorgulaması, bizatihi o arzunun içinde yatan bir imkândır. Aristoteles’e göre, erdemli yaşamda -yani, bir kimsenin sahip olduğu yaratıcı güçlerin zengin gelişimi içinde yaşamasında- içerilen şey, kısmen, tam da bu süreç üzerine düşünmeye güdülenmiş olmalıdır, Bu tür bir özfarkındalılığın eksik olması, Aristoteles'e göre, gerçek erdeme ve dolayısıyla gerçek mutluluğa veya saadete ulaşamamaya yol açar. Aristoteles için erdemler, arzunun düzenlenmiş halleridir ve bu arzuların

bazıları bizleri bunlar üzerine eleştirel olarak düşünmeye sevk eder. Aristoteles, böylelikle, Fish'in katı çıkar-eleştirel düşünce antitezini, Fish'in yapıtında Kantçılığın olumsuz bir biçiminden başka bir şey olarak gözükmeyen bir antitezi yapıçözüme uğratır.

Öyle ise "radikal" pragmatizm veya yeni-Nietzscheciliğin nihai olarak gelip dayandığı nokta yeterince açık demektir: Batı yaşam tarzının, körü körüne bir Pentagon propagandası halinde değil de daha çok belagat açısından ikna edici bir biçime bürünerek, mah-çup bir edayla savunulması. Öncelikle işe tarafsızlığı işine uygun bir şekilde bertaraf ederek, nesnellikten kuşku duyarak ve daimi çatışmaya dair gerçekler üzerinde aşırı ısrar ederek başlarız ve sonuçta Henry Kissinger'in elinde itaatkâr birer oyuncak oluruz. Bu türden bazı akıl yürütme biçimlerinde *hakikat aşkıncılığımn* yerini bir *çıkar aşkıncılığına* bırakışma tanık oluruz. Çıkar ve arzular tam anlamıyla "verili olan" şeylerdir; kuramsallaştırma çabalarımızın, ötesini hiçbir zaman, bir an için bile olsa göremeyeceği sınır hattıdır. Adeta her şey onlarda son bulur; Aydınlanma ideologlarına sahip oldukları Tanrısal rasyonalitenin kaynağını ne ölçüde faydalı bir tarzda sorabilirsek bu çıkar ve arzuların nereden geldiğini de ancak o ölçüde sorgulayabiliriz. Bu bakış açısı artık günümüzde, genel olarak, mutlakiyetçi bir devleti ayakta tutmaktan çok siyasi muhalefetle ilişkilendiriliyor olsa bile, bu anlamda Thomas Hobbes'dan günümüze çok az şey değişmiştir. Oysa Marksizmin, toplumsal çıkarlarımızı fiili olarak şekillendiren koşullar hakkında söyleyebileceği -ve hem de oldukça "taraflı" bir tarzda söyleyebileceği- bir iki şey vardır.

Postmodernizm tarafından, bilgi ile çıkarlar arasındaki evrensel olarak geçerli ilişki şeklinde yansıtılan şey, aslında, açıkça, burjuvazinin kendi damgasını vurduğu çağa özgü olan bir durumdun Belirtmiş olduğumuz gibi, bir arzunun yerine getirilmesi için verilen düşünce ürünü karar, söz konusu arzunun bir parçasıdır. Arzularımız, bu nedenle, eylemin *gerekçesi* olabilirler. Bu anlamda, arzularımız ile ahlâki kararlarımızın birbirinden keskin bir biçimde ayrı tutulması gerektiğini öne süren Kant ve benzeri düşünürlerin aksine, bu tür bir "akıllı arzu" veya "arzulayan akıl"dan söz edebiliriz.[9] Ne var ki, istek, bir kez eylemin gerekçesi haline geldiğinde kendisiyle olan özdeşliği sona erer; artık kör, sorgulanamaz bir neden [cause] değildir; *söylemimizin* içine işler vc oldukça önemli bir değişim

geçirir. Oysa bazı post-modemistler için çıkar ve arzular garip bir biçimde kendileriyle özdeş olan şeylerdir. Aristoteles, bu bakımdan, yapıçözümcülerden daha yapıçözümcü gözükür. Birkaç asırlık burjuva geleneği içerisinde aklı, sırf bir çıkar aracı olarak görenlerin zaman zaman, çıkarlarımızın tam olarak neler olduklarının kendiliğinden aşikâr olduğunu farzediyor gibi göründükleri olur. Sorun, çıkarların tanımlaması değil, gözetilmesidir. Böylece, yeni ve garip bir pozitivizm doğmaya başlar; buna göre aşikâr olan, eskiden olduğu gibi, artık duyu-verüeri değil, arzu ve çıkarlardır. Oysa her zaman gerçek çıkarımızın ne olduğunu elbette ki kendiliğinden bilemeyiz, çünkü kendimizi saydam bir biçimde göremeyiz. Akıl, yalnızca, arzularımızı pragmatik açıdan gözetmenin değil, aynı zamanda fiili olarak sahip olduğumuz arzuları ve bu arzuların ötekilerin arzularına göre ne ölçüde geçerli» zenginleştirici ve verimli olduklarını ortaya koymanın bir yoludur. Bu bakımdan, klasik akıl kavramının toplumsal adalet kavramı ile çok yakından bağlantılı olduğu görülür. Kant’m da belirttiği gibi, akılda bir çıkarımız vardır -gerçek çıkarlarımızı açıklığa kavuşturma çıkarı. Ve bu, akıl ve tutkunun tamamen birbirinin zıddı olarak alınamamasının bir başka nedenidir.

Genellikle aklın, tarafsızlık vc bütünlüğün yanında olduğu, hayatı muntazam bir bütün olarak gördüğü düşünülür. Bu yetiyi kaldırıp atarsak kendimizi, içlerinden birisi hakkında diğerlerinden daha geçerli olduğu hükmüne varamayacağımız türden bir sek-törel bakış açılan çatışması içine düşmüş buluruz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tür bir görecilik boşa kürek çekmekten başka bir şey değildir: insanların davranışlarını şöyle bir saat göz-lcmlcsek bile aslında hiç kimsenin bir an bile göreciliğe inanmadığını görürüz. Fakat aklın, şeyleri duygudan annmış bir biçimde görmekle ilgili, global bir mesele olduğu, buna karşılık çıkarların yerel ve kişisel oldukları düşüncesi hâlâ yaygındır. Ya şeylerin öylesine “bağrındayız”, şu veya bu zihin meşguliyetine öylesine dalmışız ki, kendi konumumuzu bir bütün olarak kav-rayabilmeyi hiçbir zaman bekleyemeyiz; ya da bu kısmi bakış açılan girdabını dışarıdan yargılamaya çalışır, ama yalnızca boş bir uzamda durduğumuzu keşfederiz. Bütün bir yaşam tarzını eleştirmeye kalkışan her girişimi yasaklayan[10] bir dizi çağdaş kuramcı (Hans-Georg Gadamer ve Richard Rorty gibi isimler bu konudaki çeşitliliği iyi örnekler) tarafından bizlerc keyifle sunulan açmaz işte budur (bu yasağın olgun Wittgenstein’in ikna edici bir yorumundan mı yoksa taraflı

bir yorumdan mı çıkartıldığı tartışmaya açık bir konudur; olgun Wittgenstein, kesinlikle, Büyük Britanya olarak bilinen yaşam biçiminin tamamını açık bir biçimde hor görmüştür). Burada bir kez daha görünüşte radikal olan bir savın kendi ekseni üzerinde gizlice, muhafazakâr bir sava kaydığı görülür: fikirlerin, pratik çıkarlar içinde kök bulduğu üzerinde (düşüncenin soylu bir biçimde tarafsız olduğunu farzeden bir toplumsal düzeni rahatsız cdccek ölçüde) duran “materyalist*' vurgu, burada aynı zamanda toplumu bir bütünlük olarak kavramaya yönelik her girişimin ayaklan havada bir aşkıncılık içerdiğini belirten tehditkâr bir uyarı biçimine de bürünür, Ni-etzschcci bir dünya yorumundan mantıksal olarak her iki vurgu da çıkartılabilin

Radikallerin bu fikre gösterdikleri tepkilerden bazılarını halihazırda görmüş bulunuyoruz. Mesele, bazı kuramcılar kendilerini kendiliklerinden oldukça global terimler içinde düşünüyor bulurlarken, diğer daha mütevazı, daha az megaloman yorumcuların indirgenemez ölçüde çoğul ve somut bir biçimde tikel olana bağlı kalmayı tercih etmeleri meselesi değildir. Mesele daha çok, bir noktada bir bütün olarak toplumu hedef alan eleştirel bir sorgulamaya geçmeden amaçlarını gerçekleştiremeyecek olan “somut bir biçimde tikel” bazı toplumsal çıkarlar olması meselesidir. Bu dehşet verici olasılığın Önünü kesebilmek için, tıpkı Margaret Thatcher veya Erneslo Laclau’nun yaptığı gibi, “bir bütün olarak toplumun” var olmadığını ileri sürmeniz gerekir. Bu tür tikel çıkarların, bu şekilde daha global bir analize girildiğinde adeta “kendilerini geride bırakacakları”, sahip oldukları tarafgir perspektifleri tarafsız olduğunu iddia eden “büyük” bir bakış açısı uğruna terk edecekleri söylenemez. Bu türden daha yapısal bir kuramsallaştırma olmaksızın bu çıkarların gerçeklikle kendilerine bile sahip olamayacakları söylenebilir. Bazı oldukça genel eleştiri türleri tam da, bu özgül ilgilerin dayandığı mantık tarafından belirlenir. Bu nedenle, baskı altındaki bir grup veya sınıfın -kadınlar, proletarya, etnik azınlıklar, sömürge halklar ve benzerleri- geniş bir sistem içerisinde işgal ettikleri maddi konumun farkına varmaksızın, son derece özgül bir çıkar olan özgürleşme çıkarını gerçekleştirmeyeceğinin farkına varabileceği ileri sürülebilir. Bu noktayı inkâr eden veya göremeyen Batılı kuramcıların çoğu, Batı üniversiteleri olarak bilinen ve insanın bu tür rahatsız edici soyutlamalara veya emperyalizm gibi “terörist bütünlüklerde kafa yorması için en azından çoğu zaman zorlayıcı bir nedenin olmadığı maddi konumlara yerleşmişlerdir.

Diğerleri bunlar kadar şanslı değildir. Bu anlamda, yerel çıkarları global bütünlüğün karşısına dikmek doğru değildir; global bütünlüğe ilişkin herhangi bir kuram da, en az bir hava limanının yerinin değiştirilmesi için yürütülen kampanya kadar “çıkar amaçirdır. Şehir merkezinin yoksul kesimlerinde oturan siyah nüfusdan model uçak meraklılarına kadar uzanan basit bir “çıkarlar çokluğumdan söz etmek, bu durumda, yalnızca bu hayati önem taşıyan noktayı karanlıkta bırakmaya hizmet eder.

Eğer kendisine dayanarak, rakip toplumsal çıkarlar arasında belirli bir hüküm ve karara varabileceğimiz herhangi bir rasyonel zemin yok ise içine düşürüldüğümüz durum son derece vahim demektir; ya savunduğum fikir adına sizinle kavga etmek, ya da Fish'in hararetle önerdiği şu gizli tahakküm biçimine, sofistik retoriğe başvurmak zorundayım. Birbiriyle savaşan, her biri diğerlerini dilsel yönden alt etmeye çalışan bakış açıları olduğundan dem vuran bu görüş son derece erkeksi bir görüştür ve siyasi yönden de aptalcadır: çünkü karşıt konumlarla *evrensel* bir hesaplaşma kapitalizm koşullarında hiçbir zaman hayata ge-çirilemez. Radikal bir çıkar-amaçlı ilgiyi, sadece, kuramsal pazara çıkmış birçok benzerinden birisi olarak görmek olanaklıdır; fakat bu, bir anlamda doğru iken, bir diğer anlamıyla da oldukça yanıltıcıdır. Çünkü bir radikalin “çıkar-amaçlı ilgisi”, anlam ve değerlerin yaratılma sürecine dışlama ve tahakküm olmaksızın gerçekten bütün erkek ve kadınların katılabileceği türden toplumsal koşulların yaratılmasıdır. Bir liberal çoğulcunun farklılıkların açık diyalogunu arzu edilir bir hedef olarak görmesi yanlış değildir; sorun yalnızca, bunun sınıflara bölünmüş bir toplumda, kabul edilebilir bir çıkar sayılan şeyin her şeyden önce bir yönetici güç tarafından belirlenmekte olduğu bir ortamda, tam olarak yürütülebileceğini düşünebilecek kadar gözlerinin bağlı olmasıdır. Bu tür katılımcı, sosyalist demokrat kurumlar ancak, bu tür bir iktidar ve onunla birlikte bir Stanley Fish tarafından benimsenen sofistik “zihinsel şiddet” türleri ortadan kaldırıldığında yaratılabilir. Farklılıkların bu tarzda dostça çatışmasından ne gibi anlam ve değerlerin doğabileceği sorulduğunda radikalin söyleyebileceği hiçbir şey yoktur; çünkü onun siyasi yükümlülüğü sadece bu tür bir ortamın tarihsel olanaklılık koşullarını yaratma çabasıyla sınırlıdır.

Schopenhauer ve Nietzsche geleneğinin en ünlü vârisi Sigmund Freud'dur. Öncülleri gibi Freud da aklın değişkenliği ve kı-rtlganlığını kendisinden

daha temel önemdeki güçler kümesine olan bağımlılığını tanıtlamaya çabalar. Schopenhauer'ın İstem dediği, akıl için kökten "öteki" olan alan Freud'da bilinçdışıdır; fakat, tıpkı Nietzsche'nin anlığı zaman zaman güç istemine içsel bir yeti olarak almasına benzer şekilde, bilinçdışı akıl ile içgüdü karşıtlığın *yapıçözümü* [deconstruction] olarak görülebilir. Rasyonel ego, bilinçdışının bir tür organı veya yüzeye çıkıp görülen kısmı, yani dış dünyaya yöneltilen parçasıdır. Ve bu anlamda, taşıdığımız fikirlerin karmaşık kökleri bedensel dürtülerde aranmalıdır. Bilgi edinme itkisinin kendisi, Freud'a göre, alttan alta li-bidinal bir şeydir; kendisinin "epistemofîli" adını verdiği cinsel merakın yüceltilmiş bir biçimidir Nietzsche'de olduğu gibi Freud'da da bilmek, hükmetme ve sahip olma isteminden ayrı düşünülemez. Bütün epistemolojinin temeli olan bilen özne ile bilinebilir nesne arasındaki ayrımın kendisinin temelleri çocukluk döneminde atılır: haz ilkesi adı verilen ilkenin yönlendiriminde olan küçük çocuk, nesnelerden bazılarını fantastik bir kalıp içerisinde dışarı atarken, bazılarını "içe alır" ve böylece attıklarıyla dış dünyayı oluştururken, aldıklarıyla da egonun temelini biçimlendirmiş olur. Daha sonraki bütün bilgimiz, bu ilk sevgiler ve nefretler çerçevesi içinde elde edilir: fikirlerimiz arzu bağlamında hareket eder ve bilinçdışı fantezi ile karışmamış hiçbir düşünce veya algı yoktur. Freud'a göre her biliş, yanlış-biliş barındırır; her aydınlanma, belirli bir körlükle gölgelenir. Anlamın örtüsünü kaldırdığımız her yerde temelde yatan bir anlam-dışılık bulabileceğimizden emin olabiliriz.

Bu açıdan bakıldığında, Freud'un düşüncelerinin incelemekte olduğumuz geleneğin temel savına -yani, *aklın kendisinin* kronik bir çarpıtma veya yabancılaşma ile oluştuğu ve dolayısıyla onun doğal yerinin de ideoloji olduğu iddiasına- sadık olduğu görülür. Yanlış bilinç geçici bir önyargı biçimine bürünerek anlığı zaafa uğratan bir kaza olmadığı gibi yanlış toplumsal çıkarların/ilgilerin veya mistifikasyonun bir sonucu da değildir. Tam tersine, algı yapımızın derinliklerine işlemiş bir halde, ta başlangıçtan beri oradadır. Arzu rutin tasarılarımızın içine sızar; onları yoldan çıkarır, sendeletir ve asıl hedeflerinden uzaklaştırır. Dolayısıyla yanlış bilinç özgül bir inanç durumu olmaktan çok, Freud'un deyimiyle,

"gündelik hayatın psikopatolojisidir.

Bu açıdan Freud’un ideoloji kuramının (Freud’un yapıtlarında terimin kendisine rastlanmasa da) Althusserci bir yapı taşıdığı söylenebilir. Zaten görmüş olduğumuz gibi, Althusser, büyük ölçüde bilinçdışı düzeyde var olan ve kaçınılmaz bir yanlış-kavrama yapısı içeren kendi “yaşanan ilişkiler” olarak ideoloji nosyonunu Lacan aracılığı ile Freud’dan devşirmiştir. Nasıl ki Althusser düşüncesinde ideolojinin öznesi ancak gerçek koşullarından habersizliği sayesinde var olabilmekte ise aynı şekilde Freud’un paradoksunda da, görmüş olduğumuz gibi, özne ancak kendi bilinçdışı belirleyicilerini ciddi bir biçimde bastırması sayesinde doğabilmektedir. Dolayısıyla unutmanın bizim “doğal” tarzımız, anımsamanın ise yalnızca unutmayı unutma olduğu söylenebilir. Demek ki tüm içgörülerimize temel oluşturan şey, en başlardaki kendi kendimize kapalı olma halimizdir: bilinçdışı ego[1] yu yaratır, ama ego’nun etkili bir biçimde çalışması için ondan uzak durması gerekir. Ve hemen hemen aynı şeyler, Althusser bağlamında (İkincinin birincinin “görünürde olmayan nedeni” olarak işlediği) özne ve toplum arasındaki ilişki hakkında söylenebilir Bütün bunlar, en azından ilk bakışta oldukça cansıkıcı haberlerdir. Eğer bilgi sadece kendimize karşı şeffaf olmayışımızın bir işlevi ise, bizleri özgürlüğe kavuşturacak türden içgörülere ulaşmayı nasıl bekleyebiliriz? Eğer özne kendini tam da varoluşa dahil olma edimi sırasında yitirmekte ise bir “özne hakikatinden nasıl söz edebiliriz?

Meseleyi daha farklı terimlerle dc anlatabiliriz. Psikanaliz, a-rasyonel olanla düşünsel olarak hesaplaşmaya çalışan bir söylemdir ve bu niteliğiyle her tür “ideoloji eleştirisinin nihai olanaksızlığını dile getirir. Çünkü bu tür bir söylem “rasyonel” olduğu ölçüde kendisi ile kendi nesnesi arasında kapatılamaz bir uçurum doğmasına neden olur; sadece arzunun dilini yeniden ürettiği ölçüde de onun gizli mekanizmalarını açıklığa kavuşturma iddialarından feragat etmiş gibi görünür. İdeoloji eleştirisi her zaman, incelediği kaypak imleyenleri “anlama”nm onlar tarafından anında bertaraf edilme anlamına geldiği bu içinden çıkılmaz duruma, yani *aporia*'ya takılıp kalacaktır. Rüyanın en dibine ulaşmanın herhangi bir yolu olduğundan şüphe etmiş, ana-lizcının kendi arzularının (“karşı-aktarım”) rolüne işaret etmiş ve yaşamın sonlarına doğru analizcinin kurduğu kuramsal yapıların belki de tıpkı hastanın fantezileri gibi kullanışlı kurmacalardan ibaret olduğu yolunda spekülasyonlar geliştirmeye başlamış olan bir Freud, kendi girişiminin ümit kırıcı doğasının bilincine yeterince varmış görünün bir

Freud'dur. Fakat bir de aklın nihai yararına olan inancı bu şüpheciliğine ters düşen Freud vardır. Meseleyi Marksist terimlerle ifade edecek olursak: Freud, gündelik hayatın kronik yanlış-kavramlarına ilişkin farkmdalığı bakımından "Althusserci" sayılabilse bile, aynı zamanda genç Marx ve Engels'in bu tür yanlış bilince ilişkin aydınlanmacı görüşünden de bir şeyler taşıdığı söylenebilir. Ve bu "aydınlanmış" ideoloji eleştirisini örnekleyen Freud metni din üzerine yapmış olduğu bir geç dönem çalışması olan *Bir Yanılsamanın Geleceği*dir.

Din, Freud'un düşüncesince, insanları uygarlığın zorlamasıyla içgüdülerinden feragat etmeleriyle barışık tutma rolünü üstlenmektedir. Din, bu tür fedakârlıkları telafi ederken, o olmasa iyice acımasız ve amaçsız bir hal alacak olan bir dünyayı anlamla donatır. Dolayısıyla gerçek çelişkilerin hayali bir çözümünü sunan dinin, ideolojinin paradigması olduğu öne sürülebilir; eğer din bunu yapmamış olsaydı, insanlar, kendilerinden bunca şeyi zorla çekip alan bir uygarlık biçimine karşı pekâlâ da ayak-lanabilirlerdi. Freud *Bir Yanılsamanın Geleceği* nde, dinin toplumsal yönden zorunlu bir mit, siyasi rahatsızlıkları kontrol altında tutmanın vazgeçilmez aracı olma olasılığı üzerinde durur; fakat bu olasılıkla yalnızca reddetmek için ilgilenir. Freud, soylu Aydınlanma geleneğine bağlı kalıp, mantık yoksunu kitlelerden duyduğu bütün elitist korkuya rağmen, mistifikasyonun insanlığın ebedi durumu olmasını kabullenemez. Kendisine benzer felsefecilerden oluşan bir azınlık çıplak hakikati görebilirken, kitlelerin, yanılsama kurbanı olmayı sürdürmek zorunda olmaları, onun rasyonel hümanizmini tedirgin eden bir düşüncedir. Din, insan ırkının "ilkel" evrimi sırasında hangi iyi amaçlara hizmet etmiş olursa olsun, artık "anlığın rasyonel işleyişinin, ya da Freud'un deyişiyle "gerçeklik eğitiminin bu mitin yerini alma zamanı gelmiştir. Gramsci gibi o da, o ana kadar büyük ölçüde aydınların tekelinde olan laik, mitolojiden arınmış dünya görüşünün bütün bir insanlığın "sağduyusu" olarak yayılması gerektiğine inanır.

Bu bekletiyi sulu gözlü bir rasyonalistin hayali sayıp bir kenara atmak, Freud metnindeki cesareti ve meydan okumayı geçiştirmek olur. Çünkü hiçbir modem düşünürün Freud kadar insan aklının tehlikeli boyutlara ulaşabilen güvenilmezliğinin -bu yapıtında açımladığı "argümanlar (insani) tutkular karşısında çaresizdir" ve "günümüz insanında bile tamamiyle akla uygun güdüler tutkulu tahriklere karşı hemen hemen etkisizdir"

sözlerindeki korkunç gerçeğin- farkında olduğu söylenemez.[11] Akla ilişkin iddialar konusundaki bütün ihtiyatlı kuşkuculuğa rağmen Freud, kendini akıl dışı olanın kaçınılmaz olarak her zaman hüküm sürmek zorunda olup olmadığım sormaktan alamaz. Anlık, der, içgüdüsel hayatla kıyaslandığında güçsüz olabilir; fakat "zayıf[1] bir sesi olsa bile binleri ona kulak verene kadar seslenmekten vazgeçmez. "Aklın her şeyden önce geleceği devrin uzak bir gelecekte olduğu doğrudur; ama bu gelenek muhtemelen *sonsuz* uzaklıkta olmayacaktır" (238) der. Nihayetinde hiçbir şey akıl ve deneyime karşı koyamaz ve dinin bu ikisine de hakaret etmekte olduğu gayet açıktır, iddiasında bulunur. Freud, ayaklanma sinyalleri veren kitlelerden duyduğu muhafazakârca dehşete rağmen, mistifiye edilmiş Aydınlanma rasyonalitesinin *demokratik* özüne olan bağlılığını korur. En azından bu yapıtta bu rasyonalitenin mi yoksa ona şüpheyle bakan görüşlerin mi ilerici siyasetin yanında olduğu konusunda hiçbir şüphe izine rastlanmaz.

Freud'a göre, din, bayağı dürtülerimizin yüksek tinsel amaçlar seviyesine yüceltilmesidir; fakat aslında bir bütün olarak uygarlık veya "kültür" de böyledir. "Dinsel öğretilerin yanılsama olduğunu fark ettiğimizde," der

hemen bir başka sorunla daha yüz yüze geliriz; yüksek bir değer biçtiğimiz ve yaşantılarımızı yönlendirmesine izin verdiğimiz diğer kültürel varlıklar da benzeri bir yapıda olamaz mı? Siyasal düzen-

İçmelerimize yön veren varsayımlar da aynı ölçüde yanılsama olarak adlandınlamaz mı? Kendi uygarlığımız içinde cinsler arası ilişkilerin bir veya birkaç erotik yanılsamanın kurbanı olduğu söylenemez mi? **(**216**)**

Bir kez bu düşünce çizgisine girmiş olan bir insan nerede durabilir? Bu, diye düşünür Freud, akılyürütme ve gözlemleme edimlerinin kendilerine kadar uzanamaz mı? Ya bilimin kendisi de bir başka tür yüceltimden ibaretse? Peki ya Freudcu psikanaliz olarak bilinen bilim hakkında ne denilebilir? Yüceltme kavramı görüldüğü gibi sınır tanımamaya başlar ve Freud bu can sıkıcı soruların bahsini daha fazla ileri gitmeden kapatır. Ve bizlere, mütevazı bir üslupla, bu kadar kapsamlı bir görevi üstlenmek için gereken araçlardan yoksun olduğu için mevcut konu üzerinde yoğunlaşacağını söyler.

Kısacası, Freud, tartışmanın kendisini Marksist altyapı-üstyapı öğretisinin kendine ait bir versiyonunu geliştirmeye yöneltmesine ramak kala tartışmayı kapatır. Başka bir yerde bizlere, ortodoks Marksist bir tarzda, toplumsal yaşamın temel itici gücünün ekonomik olduğunu söyler: uygarlık, insanları nefret ettikleri şeyi yapmaya, yani çalışmaya teşvik eden hantal bir buluştur. İnsan, yaradılışı gereği miskin bir varlıktır; yaptırımlar ve kandırmalardan oluşan bu üstyapı olmasaydı bütün gün ilginç ve *keyif verici* şeylerle uğraşarak yan gelip yatardı. Marx*ın vurguladığı nokta elbette ki tam olarak bu değildir: toplumun yasal, siyasi ve ideolojik üstyapısı, ekonomik "altyapinın sınıflı toplum koşullarında *kendi içinde bölünmüşlüğünün* -iktisadi sömürünün toplum gözünde meşru kılınma zorunluluğunun- bir sonucudur. Yoksa sırf bir evrensel çalışma yönergesinin doğurduğu bir şey değil. Fakat Freud çalışmanın, en azından bu tür bir toplumda içgüdüsel hazdan vazgeçmeyi gerektirdiğinin ve uygarlık veya "kültür^ üstyapısının bizleri maddi yeniden üretim işine ciddiyetle girişmeye ya zorla, ya da kandırarak sevketmek zorunda olduğunun farkındadır. Bu noktada Freud'un düşüncesi kusursuz bir biçimde Gramscivari'dir: toplumun sürekliliğini sağlayan araçlar, der, "zora dayanan tedbirler ile insanları (maddi yazgılarıyla) uzlaştırmayı ve yitirdiklerini telafi etmeyi amaçlayan diğer tedbirlerdir. Bu İkinciler uygarlığın zihinsel varlıkları olarak betimlenebilir" (189). Ya da -Gramsci'nin deyişiyle- hegemonya kurumlan olarak. Her iki düşünür için de kültür, ağır şartlar altında çalışan hayvanlar olarak insani özneleri hiç de hoş olmayan yazgılarına alıştırmayı amaçlayan, baskıya ve rızaya dayalı mekanizmalardan oluşan bir karışımdır.

Freud'a göre sorun, bu tür süreçlerin çabucak kendi kendini iptal edici hale dönüşebilmeleridir. İnsan aslında anti-sosyal sayılabilecek olan içgüdülerini yücelterek, şu ya da bu türden kültürel idealler haline getirir ki bu idealler de aksi takdirde birbirinin boğazına sanlacak olan bir yırtıcı egoistler topluluğunu bir arada tutmaya hizmet ederler. Fakat bu idealler de, içgüdülerimizden uygun bir biçimde kontrol altında tutabileceğimizden çok daha fazla feragatte bulunmamızı talep ederek despotvari bir aşınlığa kaçabilir ve böylece nevroza yakalanmamıza neden olabilirler, Aynca, bu hegemonya, bililerinin diğerlerine göre daha fazla feragate zor-lanmakta olduğu açığa çıkar çıkmaz büyük bir tehditle karşı karşıya kalır. Freud, bu şartlarda, toplumda bir "sürekli hoşnutsuzluk halinin" egemen olacağını ve

bu durumun "‘tehlikeli isyanlara” yol açabileceğini vurgular. Eğer azınlığın mutluluğu çoğunluğun baskı altında tutulmasına dayanmakta ise bu durumda İkincinin, kendi çalışmasının olanaklı kıldığı, ama çok az pay alabildiği kültüre karşı “gerekçelendirilebilir bir düşmanlık” sergilemeye başlaması anlaşılır bir tavır olacaktır. Ve sonuçta bir hegemonya krizi ortaya çıkacaktır; çünkü hegemonya, insanların kendilerini yöneten yasaları *içselleştirmeleriyle* kurulur ve açık bir eşitsizliğin hüküm sürdüğü bir ortamda “baskı altındaki insanlardan kültürel yasaklan *iç-selleştirmeleri* beklenemez” (191). Freud, devamında şöyle söyler: “elbette ki mensuplarının büyük bir çoğunluğunu tatmin etmeyen ve onları isyana iten bir uygarlık ne uzun süre yaşayabilir, ne de böyle bir şey istemeye hakkı vardır” (192).

Toplum yasasının içselleştirilmesini sağlayan mekanizma süper ego olarak bilinir* Süper ego, otoritenin hepimizin içindeki sesidir; kesinlikle dıştan dayatılan bir güç değil, ahlâki idealizmin ve kişisel vicdanımızın temelidir. İktidar, bir kez kendini öznelliğimizin temel biçimi içine nakşettiğinde ona karşı her ayaklanma bir *kendi kendine* karşı suç işleme girişimi gibi görünmeye başlar. Kendimizi kendimize karşı özgür kılmak -ki Freud'un terapi projesinin bütün amacı budur- sadece dışsal olan bir hâkimiyet modelini yıkmaktan çok daha zordur. Süper egonun veya Babanın -adının oluşumu sırasında iktidar, bilinçdışının köklerine dolanır, onun ürkütücü ya-tıştınlamaz enerjisini kısmen boşaltır ve bu kuvvetleri sadistçe egonun kendisine karşı harekete geçirir. Eğer siyasal iktidar bu ölçüde ayak direyebiliyor ise nedeni kısmen öznenin kendisini boyunduruk altına alan yasanın kendisini, mazoşizm olarak bilinen erotik sapkınlık haliyle, seviyor ve arzuluyor olmasıdır. “Baskı altındaki sınıflar”, diyor Freud, “efendilerine duygusal olarak bağlanabilirler; besledikleri bütün düşmanlığa rağmen onlarda kendi ideallerini görebilirler*’ (193), psişik açıdan, siyasal tahakkümün dirençliliğinin sırlarından birisi de budur.

Fakat yasayı sahiplenmemiz uygarlığın sorunlarını çözmez. Bizim onu sahiplenişimiz her zaman kısmi ve çelişik duygular içeren bir durum olacaktır, Freud’un deyimiyle, Ödip kompleksi hiçbir zaman tam olarak çözümlenemez. Yasayı seviyor ve ar-zuluyorsak bile, aynı zamanda ona karşı büyük bir kin de bes-liyoruzdur ve bu yüce otoritenin yıkıldığını görmek bize haz verecektir. Ve yasanın kendisi acımasız, sadist ve buyurgan

olduğundan saldırganlığımızı geri kendi üzerimize yöneltir ve tatminden her vazgeçişte biraz daha nevrotik suçluluk duymamızı sağlar. Bu bakımdan uygarlığı ayakta tutan güç aynı zamanda, içimize öldürücü bir kendinden nefret etme kültürü körükleyerek kendi sonunu hazırlar. Yasa, acımasız olduğu kadar duygusuzdur da: yalnızca kinci, paranoid ve intikamcı değil, aynı zamanda delicesine aşın taleplerinin yerine getirilmesinin olanaksızlığı karşısında tamamen duyarsızdır Kendisine uygun yaşamayı beceremediğimizde bize nasıl yatıştırılacağım göstermekten çok yalnızca burnumuzu sürten âlicenap bir terörizmdir. Yasa gözünde insan hep hata yapmaktadır: süper ego, zorba bir sultan tavrıyla, “insanların zihinsel oluşumlarına dair olgularla ilgilenmeye tenezzül etmez. İnsanların itaat etmesinin olanaklı olup olmadığına bakmaksızın, yalnızca emreder.”[13] Kontrol altına alınamayan bu fanatik güç, insanları ümitsizliğe ve deliliğe iter. Yasayı en eski düşmanlarından birisi olarak kabul etmiş olan Freud, psikanalizin amaçlarından birinin onun ölümcül katılığını yumuşatmak olduğunu düşünür.

İnsanların, süper ego gibi zalim olan her otoriteye karşı doğal olarak isyan edecekleri düşünülebilir. Eğer her zaman bunu yapmıyor iseler, Freud[1] a göre bunun nedeni, süper egonun kaynağının id’de veya bilinçdışı[5] nda yatması, onun bilinçdışma egonun kendisinden daha yakın oluşudur. Bir diğer deyişle, yasaya itaat etmemizi kamçılayan şey, bizleri libidinal açıdan ona bağlayan kuvvetli içgüdüsel güçlerdir. Dolayısıyla buradaki paradoks, süper egonun despotizmini besleyen bilinçdışı enerjilerin aynı zamanda bizleri onu benimsemeye iten etkenler oluşudur. Ve bunun Grams-ci’nin baskı ile nza arasında kurduğu karşıtlığı yapıçözümüne uğratabileceği düşünülebilir. Yasayı bu ölçüde baskıcı kılan şey -acımasızlığının arkasındaki güçlü bilinçdışı itkiler- bizleri ona rıza göstermeye sürükleyen erotik dürtülerle yakından ilişkilidir.

Eğer “kültür” Freud’un gözünde, yüceltmeler, telafiler ve hayali çözümlerle ilgili bir mesele ise, bunun, etkili bir ideoloji kavramı ile eşanlamlı olduğu söylenebilir. Fakat Freud’un uygarlık anlayışı daha farklı bir açıdan da ideolojiktir. Thomas Hobbes veya Jeremy Bentham için olduğu kadar Freud için de sorumsuzca kendi hazzını gözeten birey ile toplumun talepleri arasında bir ezeli düşmanlık söz konusudur. İnsanlar doğaları gereği kendi çıkarını düşünen, tahakküm kurucu, saldırgan ve birbirlerini incitmeleri

ancak otoritenin koyduğu yasaklarla, ya da rüşvet olarak birtakım başka hazlar sunularak önlenebilen vahşi, yırtıcı yaratıklardır. Freud'da sınırlayıcı olduğu kadar geliştirici de olan -bizi birbirimizin boğazına sarılmaktan alıkoyan bir mekanizma olduğu kadar karşılıklı birbirimizi tamamlama alanı da olan- bir toplum kavramına hemen hemen hiç rastlanmaz. Kısaca, birey ve toplum görüşü klasik bir biçimde burjuvadır: birey, enerjisini iştahından alan yalıtılmış bir monad'dır; toplum ise sadece, o olmadan libidinal anarşinin gemlenemeycceği sözleşmeye dayalı bir aygıttır. Bu kinik pazar ahlâkından yola çıkıldığında, bireyler arasında düzen ve uzlaşım sağlama demek olan "kültürdün onların yağmalamaya ve sahip olmaya olan doymak bilmez düşkünlükleri karşısında her an kırılabilir bir şey olarak açığa vurulması hiç dc şaşırtıcı değil. Freud'un psikanalitik kuramı nihayetinde kendisinin ait olduğu toplumsal sınıfın siyasetinden ayn düşünülemez ve burjuva ekonomi politiğinde olduğu gibi kilit noktalarda bu önyargıların damgasını taşır. Belli bir "insan" görüşünü evrenselleştirerek global bir statü kazandırır; ki hemen hemen aynı şeyler kuramın daha sonraları Jacques Lacan Okulu tarafından geliştirilen versiyonuna ilişkin olarak da söylenebilir, Lacan'm yapıtı şüphesiz ufuk açıcı görüşler içeriyor olsa bile, insani öznenin sırf gizemli bir Öteki'nin sonucu olduğu düşüncesi, bütün bir siyasal özgürleşme kavramını küçümsemesi ve hemen hemen bir "lağım"dan farksız saydığı insanlık tarihini hor görerek bir kenara atması, "ideolojinin sonu" olarak bilinen, önyargılı, gözü açılmış savaş-sonrası *ethos**unda kesinlikle belli bir rol oynamıştır.

Freud'un akıl konusundaki nihai inancı ne olursa olsun, psikanalitik *pratik* açısından bakıldığında kendisine bir rasyonalist denilemez. Freud, bir hastanın hiçbir zaman, yalnızca rahatsızlığına ilişkin birtakım kuramsal açıklamalar sunularak sağıltılabileceğine inanmaz. Bu bağlamda Freud, Marx ile aynı fikirdedir: asıl amaç dünyayı yorumlamak değil, onu değiştirmektir. Nevroz, onun "hayali dünyası" yerine entelektüel bir hakikatin yerleştirilmesiyle değil, her şeyden önce onu doğuran maddi koşulların ortadan kaldırılmasıyla giderilir. Marx için olduğu kadar Freud için de kuram, fiili deneyim içine dönüştürücü bir güç olarak girmediği sürece mânâsızdır. Marx'a göre, baskıcı bir ideolojinin karşıtı. nihayetinde kuram veya alternatif bir ideoloji değil, siyasi pratiktir. Freud için ise, psişik bozukluğun alternatifi, önemli olan tek hakikatin analizi yapan ile analiz edilen arasındaki etkileşim sırasında ortaya çıkan hakikat olduğu analiz

sahnesinin kendisidir. Analiz sahnesi, tıpkı siyasi pratik gibi, etkin bir "sahneye koyuş"tur, yani çatışmaların işlenmesidir; gerçek yaşamdan kaynaklanan bazı acil meselelerin "teatralize edilmesidir", bu sahnede insani öznelerin bu sorunlarla olan pratik ilişkileri can alıcı bir biçimde şekil değiştirir. Devrin pratiği de analiz sahnesi de, bastırılmayacak, aksine yeniden toplanacak olan eskisinin yı-kınlıları üzerine yeni bir kimliğin sancılı bir biçimde inşa edilmesini içerir. Her iki durumda da "kuram" pratik özanlayışın değişmesine karşılık gelir. Marksizm ve Freujdçuluk, bilme ihtiyacı duymama gibi lükse sahip olabilen modem irrasyonalizmlerin tersine analitik söylemi saygıyla karşılarlar. Fakat her iki inanç için de özgürleştirici kuramın kanıtı edimde yatar ve bu süreçte kuram ve pratik hiçbir zaman pürüzsüz simetrik bir bütün oluşturmaz. Çünkü kuram eğer maddi bir müdahale ise nesnesi olarak aldığı pratiği değiştirecek, ama bu kez de yaratmış olduğu yeni duruma uygun düşmek için kendini değiştirme gereksinimi duyacaktır. Bir başka deyişle pratik, kuramı sorgulayan "hakikatle dönüşür; öyle ki, psikanalist ile hasta arasındaki aktarım ve karşı aktarım oyununda olduğu gibi, burada da tam olarak kimin kimi analiz etmekte olduğunu söyleyebilmek hiç dc kolay bir iş değildir. "Başarılı" bir kuramsal edim, pratik ile temelden bağlantıya geçen ve dolayısıyla kendisiyle özdeş olmaktan çıkan, "saf' kuram olarak kalmayan edimdir. Aynı şekilde, ideolojik bir pratik, kuram kendisine dışarıdan müdahale ettiğinde artık kendisiyle özdeş değildir; fakat bu, onun, bu durumda, daha önceden tamamen habersiz olduğu bir hakikate ulaşacağı anlamına gelmez. Çünkü kuram ancak, pratiğin *zaten* sahip olduğu özanlayışın gölgede kalmış yönlerini aydınlığa kavuşturabilir ise söz konusu kurama başarılı bir şekilde müdahale edebilir. Eğer psikanalist "saf[7] bir kuramcı ise mistifike edilmiş konuşmanın *bu tikel* biçimini yorumlayamayacaktır, Ve eğer nevrotik hasta halihazırda bilinçdışı olarak bir özanlayış arayışı içinde değilse zaten bir nevrozdan söz edilemez. Çünkü bu tür rahatsızlıklar, daha öncc de görmüş olduğumuz gibi, gerçek bir açmazı kuşatmaya çalışma yollarıdır ve bu nedenle kendilerine özgü bir hakikatleri vardır.

Eğer nevroz bu tür daha "olumlu" bir Öğe barındırmakta ise, bu durumda Freud'a göre, din gibi ideolojik bir yanılsama da olumlu bir yan içeriyor demektir. *Bir Yanılsamanın Geleceği** nde zihnin gerçeklik ile açık bir biçimde çelişki içinde olduğu psi-kotik durum olan "hezeyan" ile bütün

gerçekdışılığına rağmen gerçek bir isteği ifade eden “yanılsama” arasında bir ayırıma gider. Bir yanılsama, söz gelimi, *şu an için* yanlış olmasına rağmen gelecekte gerçekleştirilebilir bir şeydir; orta sınıftan bir kadın bir gün bir prensin gelip kendisiyle evleneceği hayaliyle yaşıyor olabilir ve bir de bakarsın şans eseri kehanet gerçekleşmiştir. Freud'a göre bu tür yanılsamaları karakterize eden şey onların “ileri-dönük” perspektifi, yani esas itibariyle “istek-gerçekîeştimıe” kipleri oluşlarıdır. “Bu nedenle bir inanca”, der, “güdüleniminde göze çarpan faktör istek-gerçekleştirme olduğunda, yanılsama adını veririz ve böyle yapmakla, tıpkı yanılsamanın kendisinin gerçekliğini tanıtlamaya hiç değer vermeyişi gibi, onun gerçeklikle olan ilişkisini gözardı etmiş oluruz” (213). Burada, bu önermeye tam anlamıyla Althusserci bir önerme gözüyle bakabilmek için yalnızca “yanılsama” yerine “ideoloji” terimini yerleştirmek yeterli olacaktır: mesele söz konusu temsili doğrulama veya yanlışlama meselesi değil, onu temelde yatan arzunun kodlanması olarak kavrama meselesidir. Bu tür yanılsamalar aynştırılamaz bir biçimde gerçeklikle iç içedir: “İdeoloji” diyor, Slavoj Zizek, “katlanılmaz bir gerçeklikten kurtulmak için kurduğumuz rüya benzeri bir yanılsama değildir; temel boyutu içinde, kendi “gerçeğimize” destek görevi gören bir fantezi oluşturulmasıdır: etkili, gerçek toplumsal ilişkilerimizi şekillendiren ve bü arada katlanılmaz, gerçek, çekilmez özü maskeleyen bir ‘yanılsamadır...”[12] Althusser meseleyi şöyle koyardı: ideolojide, toplumsal gerçeklik imgesele *yatırılır* [invested], baştan sona bütün dokusu fantezi ile iç içe geçer ve bu onu, elle tutulur ölçüde gerçek bir “altyapı” üstünde yükselen hayali bir “üstyapı” olarak kavramaktan tamamen farklıdır. Bu, aynı zamanda, onu gerçeklik ile aramıza giren bir “perde” olarak kavramaktan da farklıdır. Gerçeklik ve onun görünümleri veya fantazmik biçimleri, bu imgelerin ima ettiğinden çok daha fazla iç içe geçmişlerdir. Gerçek ve imgesel ideolojide birlikte verilir -ki Zizek’in “gördüğümüz ideolojik rüyanın gücünü kırabilmenin tek yolu, arzumuzun orada olduğunu ilan eden Gerçek’i ile yüz yüze gelmektir”, görüşünü savunmasının nedeni budur. İdeolojik bir bakış açısından “kurtulmak” [disinvesting] çok güç bir iş ise bunun nedeni bunun acı verici bir “ters-kateksis” sürecini, yani fantezi-nesnelerinden kurtulmayı ve dolayısıyla da bireyin psişik ekonomisinin yeniden-düzenlenmesini gerektiriyor olmasıdır İdeoloji çeşitli nesnelerini, bilinçdışının bütün bir yarı kör yapışkanlığı ile sımsıkı sarar. Üzerimizdeki güçlü etkisinin nedenlerinden biri de hoşlanmaya yol açma kapasitesidir. İdeolojik anlamlandırma alanının

arkasında, Zizek'in işaret ettiği gibi, her zaman bir tür anlamlandıncı-olmayan ‘‘fazlalık”, yani hoşlanma veya *jouissance* vardır. Ve bu hoşlanma ideolojik anlamın son “dayanağındır.[13]

Dolayısıyla yanılsama Freud'a göre hiçbir bakımdan tamamen olumsuz bir kategori değildir. Hatta Marx*ın erken dönem ideoloji kavramından hissedilir ölçüde daha az olumsuz olan bir şeydir. Eğer ideoloji, kaygılarımız ve saldırganlığımız kadar bilinçdışı arzularımız tarafından da yayılan ve “desteklenen” bir gerçeklik durumu ise içinde ütopyacı bir Öz sakladığı söylenebilir. Yanılsama şu anın içindeki, insanların kendilerini daha az çaresiz, korku içinde ve amaçsız hissettikleri daha arzu edilir durumu sezdirir. Bu nedenle hem iyi hem de kötüdür, hem yatıştırıcıdır hem de özlem uyandırıcı. Frederic Jameson'ın belirtmiş olduğu gibi, bu, sınıflı toplumda insan yapısı olan her şey için geçerli olan bir durumdur. İdeolojiler, kültürel oluşumlar ve sanat yapıtları, gerçek çelişkilerin stratejik “çözümleri” olarak iş görüyor olabilirler, ama aynı zamanda, sırf *kolektif* ürünler olmaları yüzünden bile olsa, bu baskın durumun ötesindeki olanaklara işaret ederler[16] Bu argümanda ucuz romanlar gibi “bayağı” tatmin biçimleri bile hassas bir dürtüyü daha dayanıklı bir form içinde kodlar ve böylece zihinlerde iyi toplumun görüntüsünü belli belirsiz canlandırır. Böylece şaşırtıcı bir şekilde Freud'un yanılsama kavramının geç dönem Frankfurt Okulu tarafından geliştirilmiş olan ideoloji nosyonu ile bir olduğu açığa çıkar. Herbert Marcuse'a göre, sınıflı toplumun kültürü, eşzamanlı olarak hem toplumsal çatışmanın yanlış bir yüceltimi hem de -yalnızca sanat yapıtının yapısal bütünlüğü içinde olsa bile- bugünün ütopyacı eleştirisidir. Walter Benjamin'in on dokuzuncu yüzyıl Paris'i üzerine yapmış olduğu araştırma bize Michelet'nin “her çağ kendi ardılını düşler” slo-ganini anımsatır ve Paris burjuvazisinin tüketim düşlerinde gizli bir bolluk ve mutluluk vaadi keşfeder Emest Bloch, *Umut İlkesi* (1954-1955) adlı eserinde, bütün materyallerin görünüşte en ümit vaat etmeyeni olan reklam sloganlarında bile ütopya pırıltıları keşfeder.

ideolojinin bilinçdışı boyutlarını incelemek aynı zamanda hem ümit verici hem de uyarıcı bir şeydir, İdeolojinin fantezi ile iç içe geçmiş olması, sahip olduğu kayda değer gücün nedenlerinden biridir; fakat bu tür fantezilerin bugünün içinde barınabilmesi hiçbir zaman kolay değildir, bunlar ilkesel olarak bugünün ötesini işaret eder. Ütopya, Freud'un “haz ilkesi” ile

“gerçeklik ilkesinin birleşmiş olacağı bir durum olur; böylece toplumsal gerçekliğin kendisi tamamen tatmin edici olacaktır. Bu ilkeler arasındaki ezeli savaş, Freud’a göre, bu türden her uzlaştınmı ortadan kaldım; fakat ütopyanın gerçek-dışılığı bu nedenle aynı zamanda libidinal dürtülerimiz ile verili bir siyasal iktidar sistemi arasında tam bir özdeşlik kurmanın olanaksızlığıdır da. Ütopyaya engel olan şey ters-ütopyamn da mahvına sebep olur: hiçbir yönetici sınıf mutlak anlamda galip olamaz. Freud, ideoloji hakkında doğrudan doğruya çok az şey söyler; fakat psişik yaşamın temel mekanizmaları olarak işaret ettiği şeyler büyük bir ihtimalle ideolojinin yapısal aygıtları olarak da alınabilir. Yansıtma, yer değiştirme, yüceltme, yoğunlaştırma, bastırma, idealize etme, yerine geçme/koyma, rasyonalize etme, yalanlama: bütün bunlar, rüya ve fantezilerde olduğu kadar ideoloji alanında da işlerliktedir. Ve bu, Freud’un ide* olojik bilinç eleştirisine bırakmış olduğu en zengin miraslardan birisidir.

Kapitalizm geçirdiği bir kriz yüzünden kendi hâkim ras-yonalitesini sorgulamaya başlayınca, insan varoluşunun temel olarak bir çıkar meselesi ve dolayısıyla da baştan sona ideolojik olduğu inancı on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında yaygınlık kazanır.[14] Sendeleyen kapitalist sistem adım adım bir global emperyalist savaşa doğru ilerlerken, en “klasik” dönemini yaşamakta olan mutlak akla duyulan inanç karşı ko-

nulamaz bir şekilde yıkılmaya başlar. Yirminci yüzyılın başlan Avnıpası bir simgecilik ve ilkelcilik, mitlere ve akıldışı kültüne bir geri dönüş dalgasının etkisine girer; Wagner ve Nietzsche’ nin etkisiyle, kıyamet ve karanlık tasarıları imgeleriyle yoğrulur. Aslında, günümüzde avant-garde olduğu farzedilen düşüncenin, rasyonel toplum biçimlerinin altında asli bir kaos yattığı imaları ile, tamamen *fin de siecle'ı* yeniden icat etmekte olması dikkate değer bir durumdur. .

Italyan sosyolog Vilfredo Pareto, Birinci Dünya Savaşı sırasında kaleme aldığı *Genel Sosyoloji İncelemesi* (1916) adlı yapıtında, insan davranışında rasyonel-olmayan öğelerin rasyonel olanlardan daha ağır bastığım Öne sürer (ki bunun o günlerde, gazetelere şöyle bir göz atmakla anlaşılacağı gibi, oldukça rasyonel bir sav olarak görüldüğü kesin). Pareto’nun görüşüne göre, insan yaşamında, kendisinin “fazlalıklar” adını verdiği şeyin ifadesi

olan, belirli, nispeten değişmeyen “hisler” vardır ve eylemimizin temel belirleyicileri bunlardır. Diğer taraftan fazlalıklar ise hislerimizi gerekçelendirmek için kullandığımız mantıksal olmayan veya sözde-mantıksal [pseudo-logical] argüman türleri (gelenek, görenek, otorite ve benzerlerine yapılan başvurular) anlamına gelen “türevler”de şifre edilir. Dolayısıyla türev aslında ideolojiye karşılık gelen, ama söylem alanımıza doğrudan doğruya giren bir sözcüktür. Fikirler ise sadece, değişmez insan güdülerinin aldatıcı rasyonalizasyonlarıdır. Ve sağcı Pareto için, demokratik toplum olarak adlandırılan toplumlarda bile her zaman temelde elitist olan siyaset ise, kitleleri doğru yöne güdümlemek için onlann “hisleri” ve “türevleri” hakkında bilgilenme sanatıdır. Kitlesel devrimci güçlerin harekete geçtiği bir tarihsel anda bu sav siyasal bir aciliyet arzeder olmuştur. Burjuva rasyonalitesi doğmakta olan toplumsal güçlerin tehdidi altındadır ve tarafsızlık maskesini çıkarması gerekir: artık bütün fikirlerin sofistik retorik damgası taşıdığını ve kendi retoriğinin hasımlarının retoriğinden daha üstün olduğunu söylemek zorundadır.

Pareto’ya göre, fikirler yanlış ve bilimsellikten uzak olabilir, ama her şeye rağmen toplumsal bütünlüğün korunmasında hâlâ faydalı bir rol oynamaktadırlar. Bu bakımdan siyaset felsefecisi Georges Sorel ile aynı görüştedir. Sorel, *Şiddet Üstüne Düşünceler* adlı eserinde (1906) tamamen kendine özgü bir biçimde şi-irselleştirdiği Marksizm anlayışını, İkinci Enternasyonalcin kasvetli pozitivizmi olarak gördüğü şeyin karşısına koyar. Bir devrimci sendikalist olan Sorel, siyasi programının merkezine genel grevi yerleştirir; ama bu tür bir grevin gerçekleştirebileceği pratik amaçların neler olduğu onun için ikincil önemde bir meseledir. Genel grev bir *mit*tir: proletaryayı birleştirecek, siyasal bilinçlerini düzenleyecek ve kahramanca eylemlere girişmeleri için onlara ilham kaynağı olacak bir imge veya teşvik edici bir kur-macadır. Sorel, “herhangi bir analize girişmeden önce ve yalnızca *sezgi yoluyla*, Sosyalizmin modem topluma karşı girişmiş olduğu savaşın farklı tezahürlerine karşılık gelen bütün hisleri bölünmemiş bir bütün olarak canlandırabilecek bir imgeler bütününün kullanılması gerekir, Sendikalistler bu sorunu Sosyalizmdin tamamını genel grev dramı içinde odaklayarak mükemmel bir şekilde çözerler...’*[18] Genel grev, bir sezgi anında bütün bir karmaşık gerçekliğin özünü yakalayan Romantik bir simgedir; Sorel*in, kılavuzu Henri Bergson’u izleyerek analitik bilgi değil

“integral” bilgi adını verdiği şeye yer bırakan, düşünce ve söylemden önce gelen bir imgedir.

Bu nedenle Sorel, Marksist geleneğin Nîetzscheci pragmatizmin saldırılarına hedef olduğu noktayı temsil eder. Siyasal fikirler bundan böyle bilimsel yönden doğru veya yanlış şeklinde değerlendirilmeyecektir; bunun yerine yapılması gereken şey, onları, canlı, örgütleyici ilkeler olarak, işçi sınıfındaki “en soylu, en köklü hisleri” açığa çıkardıkları ve onları devrimci eyleme teşvik ettikleri sürece “doğru” olan birleştirici güçler olarak kavramaktır. Nitekim siyasal fikirler her türlü rasyonel argümandan muaftırlar. Hayranlık duyduğu Nietzsche için olduğu gibi Sorel için de fikirler, yaşantımızı gücümüzün en iyi gelişeceği şekilde tutarlı kılmanın geçici, pratik yollandır. Önemli olan, bir kuramın tam ve doğru olmasından çok bir imgenin *elari*ı *[canlılığı* -ç.n]dır. Ve bu bağlamda Sorel, sosyalist devrim sürecini “estetize eder/’ Genel grev nosyonunun “tamamen epik bir ruh hali” yarattığım söylen bu tür imgelere gereksinim duyulmakta ise bunun nedeni, sosyalizmin bütün tasarımlara karşı koyan, “belirsiz” ve “gizemli” bir şeyler barındırmasıdır. Sorel, tipik bir bilgisizlik taraftan davranışla, “hiçbir rasyonel tümevarım”, der, “Sosyalizmdi saran gizem bulutunu dağıtamayacaktır.”[15] Ve aynı şeyler, “gelişiminin betimlenmesinde sözcüklerin yetersiz kaldığı bir afet olarak kavranılması gereken[1*][16] proleter devrim sürecinin kendisi için de geçerlidir. Kısacası, sosyalizm, bütün söylemsel analizlere meydan okuyan bir “yüceltme” türüdür ve bu nedenle içeriği bilimin dolaylı anlatımıyla değil bir mitsel imgenin dolaysızlığıyla ifade edilmelidir. Bu Sorelci irrasyonalizmin büyük ölçüde etkisinde kalmış olan Alman eleştirmen Walter Benjamin, gerçeküstücülük hakkındaki denemesinde, “siyasetten ahlâki me-taforu uzaklaştırmaya ve siyasi eylemde yüzde yüz imgelere ayrılmış bir âlem keşfetmeye” duyulan gereksinimi anlatır*[21] Sorel*in kuramının (hayata bir mühendis olarak atılmıştır) esas itibariyle pratiğe dönük olması ona yapay bir radikallik havası verir. Çok az düşünür radikal düşüncedeki pragmatizmin tehlikelerini Sorel kadar aynntılı bir biçimde açığa vurur. Aydınlar, işçilerin uğrunda mücadele verdiği ve belki de ölümü göze aldığı fikirlerin doğru olup olmadığı, ya da en azından pratik yönden istenilen sonucu verip veremeyeceği konusuyla fazla ilgilenmezler; fikirler yalnızca, aydınların cazip olduğunu düşündükleri bilinç türlerini yaratmanın elverişli yollandır. Bu tavnn sergilediği sorumsuzluk, Sorel’in estet bir edayla devrimci şiddeti

kendi içinde bir amaç olarak kutsallaştırmasında da görülür Bu düşünce Antonio Gramsci'yi derinden etkilemiştir, ama aynı zamanda daha uğursuz ürünler de vermiştir. Romantik istem, eylem ve şiddet kültü, teatral ve heroik olandan duyulan Nietzschevari haz, va-hiycilik ve şiirsel mistisizm - bütün bunlar Sorel düşüncesini faşizme daha yakın kılan etkenlerdir. Aslında izini sürmekte olduğumuz fikir akımlarının bir kolu da niüşüncenin "mitleştirilmesi", yalnızca gizli güçlerin bir aracına indirgenmesi- tam ifadesini faşizmde bulur.

Mit ile ideoloji arasındaki ilişkiyi belirlemek hiç de kolay değil.[17] Mitler, sanayi-öncesi toplumlarm ideolojileri midir, yoksa ideolojiler sanayi toplamlarının mitleri midir? Bu ikisi arasında oldukça net benzerlikler olduğu gibi, birbirlerinden ayrıldıkları önemli noktalar da vardır. Mit de ideoloji de, toplumsal işlev ve etkilere sahip simgesel anlam evrenleridir; fakat mitin, her zaman, doğum, cinsellik ve ölüm, kutsal zamanlar, mekânlar ve kökenler gibi engin "metafizik" sorunlar üzerinde dönüp duran, yayılma alanı oldukça geniş bir terim olduğu iddia edilebilir. Buna karşılık ideolojiler genel olarak, bu büyük meseleleri içeren, ama onları doğrudan doğruya iktidar meselesi ile ilişkilendiren, daha özel ve daha pragmatik olan söylem biçimleridir. Mitler genellikle bir komünistin nasıl teşhis edileceğinden öte bir karınca-yiyenin o uzun burnuna nasıl sahip olduğu ile ilgilidir. Aynı zamanda, tipik bir biçimde tarihten önce gelir veya olayları ta-rihsizleştirir, onları ezeli bir şimdi içinde sabitleştirir, ya da bir sonsuz tekerrür halinde görür. Buna karşılık, ideolojiler, olguları tarihsizleştirebilirler (çoğu kez de böyle yaparlar), ama on dokuzuncu yüzyılın tarihsel ilerlemenin zaferinden dem vuran çeşitli ideolojileri bu kalıba kolay kolay uydurulamaz (fakat bu tarih ideolojilerinin içerik bakımından tarihsel, ama biçim bakımından sabitleştirici oldukları öne sürülebilir; Claude L£vi-Strauss, "tarihi" sadece modern bir mit olarak görür).

Mitler siyasi iktidarı ideolojiler kadar doğrudan doğruya meşrulaştırmıyor olabilir, ama Pierre Bourdieu'nün *doxa'sı* tarzında, belirli bir toplumsal yapıyı, bugüne karşı getirilebilecek herhangi bir alternatifi olanaksız kılışlarıyla evrenselleştirdikleri ve doğal laştırdıklan söylenebilir. Ayrıca, L6vi-Strauss tarzında, gerçek çelişkilere hayali çözümler ürettikleri ve dolayısıyla bu anlamda da ideolojiye benzer oldukları düşünülebilir.[18] Bazı

ideolojik söylemler, Nazizm ve *Çorak Ülke'de* olduğu gibi, mitsel yapılan kendi amaçlarının hizmetinde tutabilirler; bu arada Bertolt Brecht'in edebi eserlerinde halk efsanelerinden yararlanması üzerinde de düşünülebilir. Bu durumda, mit ve ideolojiyi tamamen özdeşleştirmektense ideolojinin mitsel olan ve olmayan yönlerinden söz etmek daha güvenli bir yol gibi görünüyor. Bir mit yalnızca eski bir yanlışlık değildir: Everest'e hızlı bir koşuyla kırk dakikada tırmanılabileceği iddiasını bir mit olarak betimlemeyiz. Mitsel olarak nitelendirilmesi için, bir inancın yaygın kabul görüyor ve kendisine bağlı olanların önemli bir psikolojik yatırımını yansıtıyor olması gerekir. "İnsanlığın bütün sorunlarının çözümü bilimdedir" iddiası muhtemelen bu görevi hakkıyla yerine getirir ve aynca bir mitolojikleştirmenin gerektirdiği *idealize etme* unsurunu da açığa vurur. Mitsel figürler veya olaylar bir olağanüstülük halesi ile donatılan figür ve olaylardır: bazı ortak amaç veya fantezileri özellikle saf bir form halinde süzen ayrıcalıklı, örnek oluşturucu ve hayatı aşan fenomenlerdir. Bu nedenle Jimhıy Carter mitinden söz edemezken, bir "Jimi Hendrix miti"nden söz edebiliriz. Dolayısıyla mit, ideolojinin, bazı anlamlara bir esrarengizlik statüsü kazandıran bir *koludur*, denilebilir; ama ideolojik dillerin tamamının bu tür bir cazibe içerdiğini düşünmek hata olur. İdeolojiye benzer olarak, mit, yanlışlık içermek zorunda değildir: Jimi Hendrix mitine ilişkin olarak, eğer Hendrix'in tanrısallığı yönünde bir inanç barındırmıyor ise, yanlış olan herhangi bir şeyden söz edilemez. Mitler, bir egemen iktidarın hizmetinde aldatıcı etkiler yaratma anlamında mistifiye edici olmak zorunda da değillerdir. Uyanıp zincirlerini kırmak üzere olan bir dev olarak İngiltere miti zamanında siyasal öz-gürleşime hizmet etmiştir. Son olarak, mitlerin tipik olarak anlatı formunda olduklarını, buna karşılık ideolojilerin istisnasız bir şekilde bu formu benimsemediklerini ekleyebiliriz.

Fakat bu oldukça önemli bir noktayı açığa vurur. Siyasi yönden muhalif hareketler kaçınılmaz olarak bu tür mitlerle mi var olur, yoksa bizler -Kant'tan Freud'a kadar uzanan şu Aydınlanma hayalini benimseyip- insanların, rasyonel varlıklar olarak kendi değerlerinden emin bir şekilde, bu tür afyonlar olmaksızın hayatla doğrudan doğruya yüz yüze gelebilecekleri bir gelecek için çaba göstermeli miyiz? Burada örnek olarak İrlanda milliyetçiliğine ilişkin mitolojilere bir göz atabiliriz. Bu inanç yapısı hakkında bir dizi sert eleştiri getirilebilir. Ve bunların en keskin olanı da bu

milliyetçiliğin özcülüğün bir biçimi olduğu, bir saf Irlandalılık özünün (Gal*li ve Katolik olmayla özdeş) var olduğuna ve bu özün yabancı kültürlerin etkisiyle kirlenmeden korunması gerektiğine duyulan inancı dile getirdiğidir. Bu anlayışa göre, Ulster Protestanları hiç de gerçek trlandalı sayılamaz. En kaba tezahürlerinde, bu öncülük faşizm içinde bütünüyle eriyip kaybolur. İrlanda milliyetçiliği, anti-emperyalist mücadelenin kahramanca sürekliliğinin korunduğu ve İrlanda’nın çektiği bütün acıların sorumluluğunun Britanya’ya yüklenebileceği döngüsel, homojenize edici bir tarih yorumunu destekler. Bütün savaşlar aynı savaş ve bütün zaferler ve yenilgiler fiilen özdeştir. Bu anlayış, başarısızlığın zaman zaman başandan daha anlamlı göründüğü sorumsuz, mazoşist, yarı-mistik bir şehitlik ve kanlı-özveri kültü üzerinde yükselir: Kendilerine neredeyse dinsel statüler atfedilen iki metrelik yiğit genç figürleriyle dolup taşan bu milliyetçiliğin maskülinizmı herkesçe bilinir; bu kahramanların ebediyen bağlı oldukları ve hayat verici kanlarıyla güçlü ve doğurgan kıldıkları “İrlanda Ana” gibi cinsiyetçi stereotiplerle doludur. Ve şifa bulmaz ölçüde nostaljik ve duygusaldır; milli birlik davasını toplumsal içeriğine bakmaksızın fetişize eder; “modernce karşı takındığı tavır aşırı derecede kaba ve atacıdır.

Dolayısıyla kendisine saygısı olan hiçbir liberalin bu barbarca itikat ile işbirliği içinde olamayacağı açıktır. Fakat yukanda sıralanan gerçek eleştirilerin hiçbirisini reddetmesi gerekmeyen iki savunma hattı vardır. Bunlardan birincisi, bu geniş kapsamlı kınama harekatının, mitsel kabuğun gizlediği rasyonel çekirdeği kavramayı başaramadığıdır. Bütün bu eleştiriler söz konusu mitolojinin İngilizlerin göz ardı etmeyi tercih edeceği, rahatsız edici, derin hakikatleri fena halde abartılı bir biçimde de olsa yansıtmakta olduğu gerçeğini ve İngilizlerin bu öğretileri “aydınlanmış” bir edayla reddetmelerinin kısmen siyasi bir ras-yonalizasyon olduğunu dikkate almamaktadır. İrlanda’nın bugün karşı karşıya olduğu birçok sorunun kaynağı gerçekten de Britanya ile arasındaki sömürge ilişkisidir. Mitolojik *machismo* ne denli önemli bir yer tutarsa tutsun, İrlandalı erkek ve kadınlar ulusal kurtuluşları için verdikleri mücadelede yüzyıllardır gerçekten de büyük bir cesaret örneği sergilemişlerdir. “Milli birlik” kesinlikle fetiş bir şey olabilir, ama bu fetişizm görüşünü savunan

Britanyalılar Özerk Kontluk’lan Dublin’e devretmeye hazırlar mı acaba? Mazoşizm ve fedakârlık kültüyle ilgili suçlamalarda bir hakikat payı

vardır; fakat **İrlandalI** cumhuriyetçilerin yerine göre başkalarının kanını dökmektense kendi kanlarının dökülmesini tercih ettikleri de doğrudur. İrlandalIlar'ın milliyetçilik inancı kesinlikle büyük Ölçüde nostaljik ve atacıdır ve modernliği hor görür; ama modernliğin haline bir bakın, onları kim suçlayabilir? İrlanda milliyetçiliğinin mitleri geriye bakan ve karşı çıkılabilir şeylerdir, ama sırf yanılsama değildirler: indirgemeci ve abartılı bir tarzda bile olsa birtakım gerçek tarihsel olgular barındırır. Bazı iyi-niyetli liberallerin düşünebileceği gibi bu mitler sırf cahillere özgü birer saçmalık değildirler.

Fakat burada ikinci ve daha temel bir savunma hattı daha çekilebilir. Ezilen insanların mitlerine ilişkin getirilebilecek bu türden her eleştiri katıksız entelektüelist bir bakış açısından kaynaklanmak zorunda değil mi? Bu tür mücadelelere giren insanları ayakta tutan şey yalnızca kuram değildir; sosyalistler nesiller boyu hayatlarını, sabit sermayenin değişken sermayeye oranı kâr oranında bir düşme eğilimine yol açar öğretisi uğruna harcamamıştır; verdikleri siyasi mücadele sırasında uğradıkları onca eziyet ve işkenceye sırf altyapı-üstyapı inancına sığınarak katlanıyor da değildirler. Ezilen gruplar kendi içlerinde kendi tarihlerine ilişkin epik öyküler anlatırlar, dayanışmalarını şarkı ve ritüellerinde kutsarlar ve ortak çabalarının kolektif simgelerini yaratırlar, Bütün bunlar zihin bulanıklığı sayılıp, horgörülerek bir kenara atılabilir mi? Fakat bu tür bir mitolojik bilinç, ezilenler adına geçerli ve kaçınılmaz bir şey olsa bile, mistifikasyon ile gergin bir danışıklı dövüş içinde olduğu söylenemez mi? Walter Benjamin, "yeryüzünde dilenciler olduğu süreci mit de var olacaktır", [24] derken mitolojinin bu siyasi bakımdan olumsuz olan yönünü düşünüyordu.

Kısacası, aynı ölçüde nahoş iki seçenekle baş başa kalmış gibi görünüyoruz* Bir tarafta insanların zamanla mitolojiden tamamen vazgeçebilecekleri yolundaki Aydınlanmacı umut *umudu*, ki yavan bir rasyonalizm içeriyor gibi görünüyor; diğer tarafta ise mitlerin kitleler için gerekli olduğunu kabullenme yer almakta, ki bunun da entelektüellerin kuramsallaştırmalarından keskin bir biçimde ayrılması gerekecek. Bu durumda da bir Sorel veya Althusser'in çalışmalarının onayladığı iddia edilebileceği gibi, burada yaptığımız şeyin yalnızca bir anemik entelektüalizmi kinik bir fırsatçılık veya elitizm ile değiş tokuş etmek olduğu söylenebilir. Fakat Frank Kermode, *Bir Bitiş Duygusu* adlı eserinde

“mit” ile “kurmaca” arasında oldukça yararlı bir ayrıma gider. Kermode’a göre, kurmaca, ironik bir biçimde kurmaca olduğunun farkında olan simgesel bir yapıdır; oysa mitler kendi simgesel dünyalarının tamamen gerçek olduğu yanılgısı içindedirler ve böylece kendi statülerini doğallaştınrlar.[25] Ne var ki, kurmacalar her zaman bozulup, mitleşme eğiliminde olduğundan, bu ikisini birbirinden ayıran çizgi kaydadeğer ölçüde belirsizdir. Hep bir ağızdan, “Birlik olan işçiler hiçbir zaman yenilmez” sloganı atarak siyasi gösteri yapanlar bu sözlere gerçekten inanıyor olabilirler, ki bu tehlikeye işarettir. Çünkü birlik olan işçilerin hiçbir zaman yenilmeyeceği doğru değildir ve bunu ileri sürmek sorumsuzluktur. Gelgeldim bu sloganı atan insanların büyük bir çoğunluğunun bunu geçerli bir kuramsal önerme olarak kabul ediyor olması pek olası değil. Bu slogan, belli ki, özolumlama ve dayanışmayı güçlendirmek için tasarlanmış belagatli bir sözdür, ona “inananlar” bu boyutuyla inanmaktadırlar. Bir siyasi belagat örneği olarak bu slogana inanmak tamamen mümkündür, bir kuramsal önerme olarak inanmak mümkün değildir; bazı çağdaş neo-pragmatist düşünce akımlarına özgü aşırı basitleştirici inanç fenomenolojisini sıkıntıya sokacak bir biçimde, eşzamanlı olarak hem inanma hem de inanmama durumu söz konusudur burada. Bu sloganı belagat açısından geçerli sayarak inanmak kurmacaya özgü bir edimdir; buna karşılık düz anlamıyla almak, bir mite kurban gitmek demektin İşte bu bağlamda, rasyonalizm ve elitizmin, her şeye rağmen, tek siyasi seçenekler olmadığı söylenebilir.

1

Albert O. Hirschman, *The Passions and The Interests,* Princeton. New Jersey 1977.

FlJÖN/ldeoloji

2

A.g.y., s. 43.

3

Daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. ***The ideology of the Aesthetic,*** **Oxford 1990» 3. bölüm.**

4

Friedrich Nietzsche, *The Twitightofthe fdols,* **Londra 1927, s. 34.**

5

Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Eviî,* **Walter Kaufmann (der.),** *Basic Wriîings of Nietzsche* **içinde, New York 1968, s. 393. [***İyinin ve Kötünün Ötesinde***, çev. A. İnam, Ara Y., 1989].**

6

Satrançta daha iyi bir durum kazanmak için değerli bir taşın feda edilmesi, (Çn.)

7, Stanley Fish, *Doing What Comes Naturafly,* Oxford 1989.

7

Türkçede tabii ki bu yanıt verilmez, “sanırım, evet[11] falan denir ama burada "inanç” sözcüğüne özel bîr vurgu yapıldığı için, "I believe so"yu bu şekilde çevirmek zorunda kaldım, (ç.n.)

8

Fish, ***Doing What Comes Naturally*****; s. 245.**

9

Bkz. Jonathan Lear, ***Aristotle and the Desire*** *to* ***Understand,*** **Cambridge 1988, 5. bolum.**

10

0k2. Christopher Norris, ***The Contest of Faculties,*** **Londra 1985.**

11

Sigmund Freud, *The Future of An Hiusion, Sigmund Freud: Civilisatioa So-ciety and Reiigion* **içinde, Harmondsworth 1985, s. 225, (Bundan sonra yapılan bütün göndermelerin sayfa numaraları alıntıdan** sonra **parantez içinde gösterilmekte.)** *[Bir Yanılsamanın Geleceği,* **çev. M. Z.** Kars, **Kaynak 1985].**

Sigmund Freud, ***Civiiisation and its Discontents, Sigmund Freud: Ci-vMsation, Societyand Religion Içlnöe,*** **Harmondsworth 1985, s. 337.**

12

Slavoj Zizek, ***The Sublime Object of ideology,*** **Londra 1989, s. 45.**

13

A.g.y., **s. 125.**

14

Bu dönemin genel bir haritasını çıkarmak için bkz. H. Stuart Hughes[1] ***Cons-ciousness and Society,*** **Londra 1959.**

Georges Sorel, ***Reflection on Wiotence,*** **Glerıcoe, Illinois 1950, s. 140,**

15

A.g.y., **s. 167.**

16

Ag.y.,$. **168.**

17

Bkz. B. Halpern, “Myttı and İdeology*, *Historyand Theory,* **sayı 1,1961.**

18

Bkz. Claude Levi-Strauss, ***Structural Anthropology,*** **Londra 1968 ve** ***The Sa-vage Mind,*** **Londra 1966. [** ***Yaban Düşünce,*** **çev. T. Yücel,** Simavi **V. Y.p 1984].**

VValter Benjamin, *Gesammelte Werke* **(der.), R. Tiedemanrı ve T. W. Adorno, Frankfurt 1966, cilt 5, s. 505.**

Bkz. Frank Kermode, ***The Sense of an Ending,*** **New York 1967, s. 112-113.**

VH. SÖYLEM VE İDEOLOJİ

İdeoloji kavramının, diğer şeylerin yanı sıra, şeyleşme nosyonunu da kapsamında barındırdığını görmüştük; fakat bu kavramın zaten kendi başına bir şeyleşme olduğu da savunulabilir. Etrafında Fre-udçu bilinçdışım ya da bir üretim tarzını gören kimse olmadığı gibi, ideolojik bir formasyonu gören kimse de yoktur, "ideoloji" terimi, yalnızca göstergelerle yaptığımız farklı tipten bir yığın şeyi tek bir başlık altında kategorize etmenin uygun bir yoludur. Söz gelimi, "burjuva ideolojisi" deyimi zaman ve mekâna dağılmış olan muazzam genişlikte bir yığın söylemin bir stenografisinden başka bir şey değildir. Bu dillerin tamamına "burjuva" demek kuşkusuz ki ortak bir şeyleri olduğunu ima etmek demektir; ama bu ortak öğeyi değişmez bir kategoriler yapısı gibi bir şey olarak düşünmek zorunda da değiliz. Burada Wittgenstein'ın "aile benzerlikleri" öğretisi -sabit bir "öz"den çok, az çok birbirleriyle ör-tüşen bir özellikler ağı- çizgisinde düşünmek muhtemelen daha yararlı olacaktır.

tdeolojiye ilişkin geleneksel konuşmaların büyük bir çoğunluğunun "bilinç" ve "fikirler" düzeyinde -yerinde kullanımları da olmasına rağmen, kullananı ister istemez idealizme doğnı yöneltme eğiliminde olan terimlerle- ifade edilmekte olduğunu görmekteyiz. Çünkü "bilinç" de bir tür şeyleşme, söylem pratiğimizin gerçek biçimlerinden bir tür kopuştur. Sözcükleri kavramlar bakımından düşünmeyi bırakıp, kavramları sözcükler bakımından düşünmeye başlamamız yirminci yüzyılda gerçekleşen bir dil devrimi diyebileceğimiz şeyin sonuçlarından birisidir. Artık, ampirist bir alışkanlıkla, sözcükler kavramlara "karşılık gelir" demek yerine, "bir kavrama sahip olmayı", sözcükleri belirli tarzlarda kullanma kapasitesi olarak görme eğilimindeyiz. Bu nedenle, bir kavram, belirli bir ruh halinden çok, bir pratikle ilişkilidir; ama, daha önce de gördüğümüz gibi, Louis Althusser, çubuğu bu yöne biraz fazla eğerek, kavramları toplumsal pratiklere *indirgemiştir.* Gelgelelim, ideolojiyi, ya cisimsiz fikirler olarak ya da sırf belirli davranış kalıplarıyla ilgili bir mesele olarak görme dışında üçüncü bir yol daha vardır: bu da ideolojinin söylemsel veya gös-tergesel bir fenomen olarak görülmesidir. Ve bu yaklaşım eşzamanlı olarak hem ideolojinin maddiliğini vurgular (çünkü göstergeler maddi şeylerdir) hem de özü gereği *anlamlarla* ilişkili olduğu yorumunu korur. Göstergeler ve

söylemlerden söz etmek doğası gereği toplumsal ve pratik bir şey iken, “bilinç” gibi terimler bir idealist düşünce geleneğinin kalıntılarıdır.

Bu, ideolojiyi, belirli bir söylemler Rûmi’sinden çok, belirli söylemler *dahilindeki* belirli bir etkiler kümesi olarak görmeye yardımcı olabilir. Burjuva ideolojisi, mülkiyet üzerine belirli bir söylemi, ruh hakkında konuşmanın belirli bir biçimini, hukuk üzerine belirli bir tezi, toprak ağalarının askeri boyun bağı taktıkları yerlerdeki barlarda kulak kabartıldığında işitilebilecek türden konuşmaları içerir. Bu karışık deyimler demetinde “burjuva” olan şey, ait oldukları dil dinînden çok, doğurduktan etkilerdir: sözgelimi “kapanım” etkisi sonucunda bazı anlamlandırma biçimleri sessiz sedasız dışlanırken, bazı gösterenler hükmedici bir konumda “sabitlenir/' Bu etkiler, dilin, saf bir şekilde formel değil, *söylemsel* olan özellikleridir: mesela “kapanım” olarak yorumlanan şey, konuşmanın somut bağlamına bağlı olacaktır ve bir iletişimsel durumdan diğerine geçildiğinde değişebilir.

ilk göstergebilimsel ideoloji kuramı *Marksizm ve Dil Felsefesi* adlı yapıtında Sovyet filozof V. N. Voloshinov tarafından geliştirilmiştir ve bu yapıtta yazar cüretli bir edayla “göstergeler olmaksızın ideoloji olamaz” görüşünü ileri sürmektedir.[1] Onun görüşüne göre, göstergelerin nüfuz sahası ve ideoloji alanı aynı yer ve zamanı kaplayan şeylerdir: bilinç ancak, göstergelerin maddi tecessümlerinde ortaya çıkabilir ve bu göstergeler kendi içlerinde maddi olduklarından gerçekliğin sadece “yansımaları” değil, onun ayrılmaz parçalandırlar. “Bilincin mantığı”, diyor Voloshinov, “ideolojik iletişimin, bir toplumsal grubun göstergesel etkileşiminin mantığıdır- Bilinci, göstergesel, ideolojik içeriğinden yoksun bıraktığımızda geriye kesinlikle hiçbir şey kalmaz.”[2] Sözcük, *“par excellence* [belli başlı -ç.n.] ideolojik fenomendir” ve bilincin kendisi, sözcüklerin içselleştiriminden, bir tür “iç konuşmadan” başka bir şey değildir. Meseleyi bir başka biçimde koymak gerekirse, bilinç, “içimizdeki” bir şey olmaktan çok, çevremizde ve aramızda olan bir şey, bizi baştan sona oluşturan bir gösterenler ağıdır.

İdeoloji göstergeden kopartılamadığı gibi gösterge de somut, toplumsal ilişki biçimlerinden tecrit edilemez. Gösterge yalnızca bunlar içinde “yaşar”; buna karşılık bu ilişki biçimlerinin de toplumsal yaşamın maddi

temeli ile ilişkilendirilmesi gerekir. Gösterge ve onun toplumsal konumu aynlamaz derecede birbirine karışıp kaynaşır ve bu konum, bir konuşmanın yapısını ve biçimini içeriden belirler. Demek ki burada, ideolojiyi sadece ekonomik “altyaprnın “yansımasına” indirgemeyen, söz konusu sözcüğün maddiliğine ve yakalandığı söylemsel bağlamlara gerçek hakkını veren materyalist bir ideoloji kuramının ana batlarıyla karşı kar-şıyayız.

Dil ve ideoloji Voloshinov’a göre, bir anlamda özdeş olsa bile bir diğer anlamda özdeş olamaz. Çünkü çatışan ideolojik konumlar kendilerini aynı ulusal dil içerisinde dile getirebilir ve aynı dilsel cemaat içinde kesişebilir. Bu da gösterge “sınıf mücadelesinin bir arenası” haline gelir, demektir. Çeşitli ideolojik “aksanlar”la içeriden kayıt altına almmış olan belirli bir toplumsal gösterge, çatışan toplumsal çıkarlar tarafından bir o yana bir bu yana çekiştirilir ve bu çekiştirme içinde dinamizmini ve canlılığını korur. Voloshinov*un çalışmaları böylece bizlere yeni bir ideoloji tanımı kazandırmış olur: karşıt toplumsal çıkarların gösterge düzeyindeki mücadelesi.

Voloshinov, toplumsal iktidarın dilin kendisi içindeki rolünü dikkate alan ve günümüzde “söylem analizi” adı verilen analiz tarzının babasıdır. John B. Thompson’ın belirttiği gibi, ideolojik iktidar yalnızca bir anlam meselesi değil, bir anlamın *yerleşmesini sağlama* meselesidir de.[3] Voloshinov’un kuramları özellikle *Dil, Anlambilim ve İdeoloji* (1975) adlı yapıtında Althusserci Fransız dilbilimci Micheİ P8cheux tarafından daha da ileri götürülür. PScheux’nün arzusu, “söylemsel süreç” ve “söylemsel formasyon” kavramlarıyla Saussure’ün ünlü *langue* (soyut dil sistemi) ve *pa-role* (tikel ifadeler) ayrımının ötesine geçmektir. Bir söylemsel formasyon, toplumsal yaşam içindeki belirli bir konumdan söylenebilecek ve söylenmek zorunda olan şeyleri belirleyen bir kurallar kümesi olarak görülebilir; ifadeler de ancak, içinde ortaya çıkakları söylemsel formasyonlar sayesinde anlama sahiptirler ve anlam, birinden diğerine nakledildiklerinde değişir. Bir söylemsel formasyon böylece, belirli bir “anlam matrisi”, yani içinde fiili söylemsel süreçlerin yaratıldığı bir dilsel ilişkiler sistemi oluşturur. Her tikel söylemsel formasyon, P6cheux’nün “ara-söylem" adını verdiği, bu tür fenomenlerden oluşan yapılaşmış bütünlüğün bir kısmını biçimlendirir; buna karşılık her bir söylemsel

formasyon, söylemsel olanlar kadar söylemsel olmayan pratikler de içeren bir ideolojik formasyona gömülüdür.

Yani her söylemsel süreç ideolojik ilişkiler içinde kaydedilir [inscribed] ve bu ilişkilerin baskısıyla içerden biçimlendirilecektir.

Dilin kendisi, "işçi ve burjuvanın, kadın ve erkeğin, idealist ve materyalistin aynı şekilde paylaştığı, görece özerk" bir sistemdir; gelgelelim, tam da bütün söylemsel formasyonların ortak temeli olmasından dolayı, ideolojik çatışmanın ortamı haline gelir. Bu durumda "söylemsel bir anlambilim" özgül bir söylemsel formasyonun çeşitli öğelerinin, bir ideolojik bağlamla ilişkili olarak birleşerek söylemsel süreçleri nasıl biçimlendirdiklerini sorgulayacaktır. Ne var ki, söylemsel formasyonun karmaşık bir bütün içindeki konumu (ki bu konum onun ideolojik bağlamını da içerir) P6cheux'nün "unutma" adını verdiği bir edimle, birey konuşmacıdan tipik bir biçimde saklanır. Ve bu unutma veya bastırma yüzünden konuşmacının anlamlan kendisine açık ve doğal görünür. Oysa gerçekte, nasıl ki Lacan'da, çocuk kendisini kendi imgesel benzeriyle özdeşleştirmekte ise konuşan özne de benzeri şekilde, kendisine hükmeden söylemsel formasyon ile bir özdeşleşme içine girmektedir. Ama yine de P8cheux, bu formasyonlarla olan "özdeşliğin kırılması" [dis-identification] olasılığına da açık kapı biralar ki bu siyasal dönüşümün önkoşuludur.

Voloshinov ve P6cheux*nün çalışmaları oldukça çeşitli ve verimli bir söylem analizi tarzının doğuşuna öncülük etmiş bulunmaktadır.[3] Bu çalışmaların büyük bir kısmı toplumsal iktidarın dil içine nakledilmesinin sözlüksel (lexical), sözdizimsel (syntac-tic) ve dilbilgisel (grammatical) yapılardaki izlerinin nasıl takip edilebileceğinin soruşturulmasına ayrılmıştır; çünkü örneğin, bir soyut isim kullanımı ya da etken çatı yerine edilgen çatının tercih edilmesi pekâlâ da toplumsal bir olayın somut failini, egemen ideolojik çıkarlara uygun bir tarzda gözden saklamaya hizmet ediyor olabilir. Çalışmaların bir kısmı ise konuşma fırsatlarının karşılıklı konuşma içindeki dağılımını ya da sözlü anlatı yapılarının ideolojik etkilerinin incelenmesini kapsar. Zaman zaman (kötü bir şakanın önemsiz bir parçasını tanımlamak içiii dilbilimsel analizin etkili silahlarına başvururken yaptığı gibi) apaçık şeyler üzerinde biraz fazla ciddiyetle durmasına rağmen bu sorgulama türü geleneksel olarak dilsel

performansdan çok “bilinç” ile, toplumsal etkileşimden çok “fikirler” ile ilgilenmiş olan ideoloji kuramına yepyeni bir boyut kazandırmıştır.

1970’lerdeki avant-garde Avrupa düşüncesine ideoloji ve dil hakkında oldukça farklı bir düşünme tarzı damgasını vurmuştur. Fransız göstergebilim dergisi *Tel Quel* ile birlikte anılan bu sorgulama biçimine göre, ideoloji aslında tükenmek bilmez bir süreç olan anlamlandırma sürecinin, birey öznenin özdeşleşebileceği bazı başat göstergeler etrafında “sabitleştirilmesi”yle ilgili bir meseledir. Dilin kendisi sınırsız bir biçimde üreticidir; fakat bu kesintisiz üreticilik yapay bir şekilde “kapanım” içine - hayali bir bütünlük adına dilin yıkıcı ve parçalayıcı güçlerini reddeden ideolojik istikrarın kapalı dünyasına- hapsedilebilir. Göstergeler, üstü kapalı bir şiddet uygulanarak katı bir hiyerarşik yapı içine sokulur; Rosalind Coward ve John Ellis'in belirttiği gibi, “ideolojik pratik... özneyi, söylemin belirli sabitleriyle ilişkili olarak belirli konumlar içinde sabit kılmaya çalışır.”[5] “Temsilleri” biçimlendirme süreci her zaman, anlamlandırma zincirinin bu keyfi kapatılışını, gösterenin kuralsız oyununun düzmece bir biçimde belirlenmiş -ve daha sonra özne tarafından doğal ve kaçınılmaz görülebilecek olan- bir anlam içine sıkıştırılmasını içerir. Nasıl ki Pecheux’ye göre konuşan özne kendisini bulunduğu yere oturtan söylemsel formasyonu “unutmakta” ise aynı şekilde bu düşünce tarzına göre de ideolojik temsil, dilin *çalışmasını*, bu tutarlı anlamların temelini teşkil eden ve onları her zaman yıkabilecek güçte olan maddi anlamlandırma üretimi sürecini baskı altında tutmayı gerektirir.

Bu, dilbilim, Marksizm ve psikanalizin, insani öznenin dil içinde oluşumunu sorgulayan zenginleştirilmiş bir materyalizmi içeren, anlamlı bir bileşimidir. Fakat birtakım güçlükleri de yok değil. Siyasal açıdan, göstergebilimsel kapanım edimini “kötülüklerin baş nedeni sayan” ve dilsel üretim güçlerinin coşkuyla salıverilişini eleştiıellikten uzak bir biçimde övme eğiliminde olan liberter bir özne kuramıdır bu. Bu kuramın, kimi zaman, anlamın kendisine anarşist bir kuşku ile yaklaştığı ve yanlış bir şekilde, “kapanım”ın her zaman üretkenliği azaltan bir şey olduğunu varsaydığı görülür. Oysa bu türden bir “kapanım”, ne türden olursa olsun bütün gösterge biçimlerinin [semiosis] geçici bir sonucudur ve siyasi yönden, sınırlayıcı olmaktan çok, olanak yaratıcı olabilir: “Gecenize sahip çıkın!” sloganı, göstergebilimsel ve (terimin bir anlamında) ideolojik bir

kapanım içerir; gelgelelim siyasi gücü tam da burada yatar. Sol-göstergebilimin, bu tür geçici olarak sabitleştirilmiş gösterenlere yönelik düşmanlığı zaman zaman liberallerin “etiketlere” karşı duyduğu banal şüpheye tehlikeli ölçüde yaklaşır. Bu tür bir kapanımın siyasi yönden olumlu mu olumsuz mu olacağı, söylemsel ve ideolojik bağlama bağlıdır ve bu analiz tarzı genelde sol-akademisyenlere özgü bir tavırla dili “metin” olarak gördüğü için söylemsel bağlamı kolayca ihmal edebilmektedir. Bir diğer deyişle, nadiren gerçek bir söylem analizi biçimidir; daha çok, tıpkı filolojik hasımları gibi kendi araştırma nesnesi olarak “dilin kendisi”ni alır ve bu nedenle de belirli bir sol biçimcilikten ve soyutlamadan kurtulmayı başaramaz. Jac-ques Derrida ve takipçileri öncelikle, Hilton’un mutfağında çay molası boyunca neler konuşulduğuyla değil, Mallarmeci gösterenin kayganlığı ile ilgilenirler. *Tel Quel* ekibi, Batılılann “Maocu kültür devrimi”ne hayranlıkla ama anlamadan bakışını dil alanına safça naklederler; böylece siyasi devrim, örtük biçimde, aralıksız bir yıkım ve tersine çevirme ile eşit hale gelir. Bu yaklaşım, kurumsallığa anarşist bir şüpheyle bakar ve kimliğin geçici de olsa bir sabitlik kazanmasının yalnız ruh sağlığı için değil, aynı zamanda devrimci siyasal eylemlilik için de elzem olduğunu göz ardı eder. Bu tür eylemliliğe ilişkin hiçbir yeterli kuram içermez, çünkü artık özne, göstergebilimsel sürecin merkezsizleşmiş eserinden başka bir şey olarak gözükmez. Ve hepsinden kötüsü, kimliğin bölünmüş, istikrarsız, çoğulcu doğasına yaptığı yerinde vurgu, kolayca şizofreninin erdemlerinin sorumsuzca övülmesine kayabilmektedir. Siyasal devrim, uygulamada, bir karnaval çılgınlığından farksızlaşır; devrimin sofu Marksizm tarafından çoğu kez bastırılmış olan zevk verici, ütopik, akıllara zarar yönlerini faydalı bir biçimde eski yerlerine oturtsa bile, komite çalışmasıyla, fotokopide broşür çoğaltmayla ve gıda arzlarını organize etmeyle ilgilenmeyi “kapanım”la arası fena halde iyi olan yoldaşlarına bırakır. Bu akımın kalıcı değeri, ideolojik temsilin dilsel ve psikanalitik mekanizmalarının örtüsünü kaldırma -ideolojinin durağan bir “fikirler kümesi”nden çok, söyleme içsel bir karmaşık etkiler kümesi olduğunu açığa vurma- çabasında yatar. İdeoloji, insani öznenin, kendi öz varlığında çatlak yaratan ve onu baştan aşağı oluşturan çelişkileri “ek yerlerinden birbirine tutturmaya” çalıştığı, hayati öneme sahip bir araçtır. Althusser’in de belirttiği gibi, ideoloji, her şeyden önce bizleri toplumsal özne olarak yalatan şeydir, yoksa sonradan giydiğimiz basit bir kavramsal deli gömleği değildir.

Burada, ideolojinin her zaman bir “sabitleme” meselesi olup olmadığını sorgulamak için biraz dursak iyi olacak. Öznenin gelip geçici bir hayat yaşamaya teşvik edildiği, bir göstergeden diğerine memnuniyetle kayıp gittiği, beğenilerinin zengin çoğulluğuna pek sevindiği ve bu beğenilerin merkezsiz bir fonksiyonundan başka bir şey olmayan kendisinden hoşnut olduğu ileri kapitalizmin tüketim ideolojilerini nereye koyacağız? Bütün bunların sermayenin kendi isterleri tarafından belirlenen, oldukça temel bir “kapanım” içinde olup bittiği doğrudur; fakat ideolojinin her zaman ve her yerde sabit veya “aşkın” gösterenler, hayali birlikler, metafizik temeller vc teleolojik hedefler gerektirdiği inancının safdilliğini açığa vurur. Postyapısalcı düşünce ideolojiyi, karşısına yalnızca “metinselliğin” yaratıcı müphemliği veya gösterenin kayganlığı ile çıkmayı sürdürmek için, çoğu kez böyle basite indirger; oysa birkaç dakika bir sinema veya video ilanına bakmak kurulan bu katı, ikili karşıtlığın yıkılması için yeterli olacaktır. “Mctimellik”, belirli olmayış, kararsızlık çoğu kez egemen ideolojik söylemlerin kendilerinde bulunur. Bu hata, kısmen, *belirli* bir ideoloji modelini -faşizm ve Stalinizm’in- liberal kapitalizmin tamamen farklı söylemlerine uydurmaya çalışmaktan kaynaklanır. Ve arkasında belirli bir siyasal tarih yatar: Frankfurt Okulu üyelerine benzer olarak, bu tür fikirlerin destekçiliğini yapan, Yale Eleştiri

Okulu adı verilen okulun bazı önde gelen üyeleri söz konusu erken dönem Avrupa bağlamı içinde şu veya bu tür bir siyasal geçmişi olan kişilerdir.[4] Dolayısıyla ideoloji, ideolojinin-sonu kuramcıları için olduğu kadar onlar için de Tnımp Kulesi veya David Frost’dan çok Hitler Ye Stalin’e karşılık gelmektedir.

Son olarak, bu ideoloji kuramının bütün övülen “materyalizmine rağmen aşırı özne-merkezli tavnyla yavan bir idealizmi açığa vurduğu kaydedilebilir. Ekonomist indirgemecilikten kaçınayım derken siyasal kuramların merkeziliği yanında, ideolojinin “üstyapısal” temellerine ilişkin klasik Marksist savın tamamını da sessizce geçiştirir. Daha önce, parlamenter demokrasinin kurumlarından, başka sıfatlarla olduğu kadar, ideolojik aygıtlar olarak da söz edebileceğimizi görmüştük. Bu kurumlarm et* kileri, ideolojik yönden herhangi bir şekilde ikna edici olabilmek için, kesinlikle öznenin deneyimine nüfuz etmek zorundadır; fakat söz konusu olan uygun şekilde “maddileştirilmiş” bir versiyonu olsa bile, insani

özneden yola çıkmakta belirli bir idealizm saklıdır. Bu, 1970'ler boyunca süren "özneye dönüş", eşzamanlı olarak, hem klasik siyasal kuramın bir derinleşmesi ve zenginleşmesini ve hem de siyasal solun, (uluslararası kapitalist sistemin uzun kriz döneminde çözülmesi daha da zor görünen) daha az "özne-merkezli" toplumsal meselelerden uzaklaşmasını dile getirmektedir.

İdeolojinin çoğu kez, toplumsal gerçekliğin "doğallaştırılmasını" gerektiren bir şey olarak görüldüğünü belirtmiştik; ki bu göstergebilimsel katkının özellikle aydınlatıcı olduğu bir diğer alandır. *Çağdaş Söytenler'in* (1957) yazan Roland Barthes'a göre, mit (veya ideoloji) tarihi, keyfi göstergeler ve sözde apaçık, değiştirilemez bir yananlamlar kümesi yükleyerek Doğa haline getiren şeydir. "Mit, nesneleri inkâr etmez; tam tersine işlevi onlar hakkında konuşmaktır; şu var ki onlan temize çıkarır, masumlaştırır, doğal ve ezeli bir haklılık verir ve açıklamanın değil de saptamanın ürünü olan bir açıklıkla donatır."[5] "Doğallaştırma" tezi burada söylemin söz ettiği dünyaya değil de söylemin kendisine uygulanacak şekilde genişletilir. "Sağlıklı" gösterge, Bart-hes'a göre, kendisi ile temsil ettiği şey arasında içsel veya apaçık olan herhangi bir bağ olmadığını, keyfîliğini çekinmeden açığa vuran göstergedir. Ve bu bağlamda tipik bir biçimde kendi gös-terge-sisteminin "güdülenmemiş" doğası üzerine düşünceye dalan sanatsal modemizm, siyasal yönden ilerici bir görünümde ortaya çıkar. "Sağlıksız" -mitolojik veya ideolojik- gösterge, bu radikal "güdülenme" eksikliğinin izlerini kurnazca silen, kendisini üreten göstergebilimsel çalışmayı gizleyen ve böylece kendisini "doğal" ve "saydam" bir şey gibi görmemizi sağlayan, bizlere sihirsel bir şekilde dolaymışız giriş olanağı tanıdığı kavram veya gösterilene kendi masum dış görünüşü aracılığıyla bakma izni veren göstergedir. Dolayısıyla Barthes ve müritlerine göre, edebi gerçekçiliğin bu aldatıcı saydamlığın ömekleyicisi olduğu söylenebilir; Defoe'yla Dostoyevski arasındaki her şeye ayrım gözetmeksizin aynı damgayı vuran, garip bir biçimde biçimci ve tarihaşın bir yargıdır bu. Aslında ufuk açıcı bir sav olabileceği halde "çılgın" versiyonları yüzünden tam bir felaket haline gelmiştir.

Eleştirmeni Paul de Man'ın bütün ideolojilerin kökeninde yattığını düşündüğü şey tam da, dilin bu sahte doğallaştırımıdır. Kendisinin "fenomenalist" hezeyan adını verdiği şey, yorumcusu Christopher Norris'in

anlatımıyla, dilin “doğal nesneler ve süreçler dünyası ile bir şekilde aynı özü paylaşan bir şey haline gelebileceği ve böylece sözcükler (veya kavramlar) ile duyumsal sezgiler arasındaki ontolojik uçurumu aşabileceği” fikridir.[6] İdeoloji, kendisi ile dünya arasındaki özünde olumsal ve ilineksel olan ilişkileri unutan ve bunun yerine temsil ettiği şey ile bir tür organik, kaçınılmaz bağı olduğunu sanmaya başlayan dildir. De Man’ın özünde trajik olan felsefesine göre, akıl ve dünya, dil ve varlık ezeli ve ebedi olarak birbirine zıt olan şeylerdir. İdeoloji ise bu tamamen farklı yapılan aynı potada eritmeye çalışan jesttir; sözcük içinde nostaljik bir biçimde şeyin saf mevcudiyetini arama ve böylece anlamı doğal varlığın bütün duyumsal pozitifliği ile tıka basa doldurmadır. İdeoloji, sözel kavramlar ile duyumsal sezgiler arasında bir köprü kurmaya çalışır; gelgeldim gerçekten eleştirel (veya yapıçözümcü) olan düşüncenin gücü, söylemin sinsi bir biçimde betisel [figural], retoriksel bir nitelik arzeden doğasının nasıl her zaman bu mesut evliliği yıkmak için araya gireceğini gözler önüne sermesinde yatar. “İdeoloji adını verdiğimiz şey” diyor de Man, *Teoriye Karşı'da* “tam da, dilsel gerçekliğin doğal gerçeklikle, imlemin fenomenalizm ile karıştın İmasıdır.*’[7] Bu tür karışıklığa örnek oluşturabilecek bir duruma, bazı sözcüklerin bizlere “Varlığa” ayrıcalıklı birer geçiş noktası sağladığını düşünen geç dönem Heideggcr düşüncesinde, F. R. Leavis’in çağdaş edebiyat eleştirisinde ve Seamus He-aney’in şiirlerinde rastlanabilir. Bu kuramın kusuru, Barthes bağlamında olduğu gibi, üzerinde tartışılmamış bir varsayımda, yani *bütün* ideolojik söylemlerin bu tür bir doğallaştırma ile işledikleri varsayımında yatar; bu iddianın şüpheye açıklığının nedenine değinmiştik. İdeoloji eleştirisi alanında sık sık karşılaştığımız gibi ideolojik bilince ilişkin belirli bir paradigma el altından bütün ideolojik biçim ve aygıtların hizmetine sokulur. Oysa “or-ganikçi”ninkinin dışında başka ideolojik söylem tarzlan da vardır; örneğin, akıl ile dünyanın uyumlu bir şekilde bir araya gelemeyeceği konusunda aşırı ısrarcı olan Paul de Man'ın düşüncesi, diğer şeylerin yanı sıra, özgürleştirici siyasetin “ütop-yacılığı”mn kodlanmış bir reddidir.

Bütün söylemi iktidar ve arzu oyununun damgasını vurduğu bir şey olarak görmek ve buradan hareketle de dilin tamamım sökülüp atılamaz biçimde *retoriksel* saymak postyapısal veya post-modernist perspektife özgü bir hamledir. Titizlikle tarafsız ve tamamen bilgilendirici türden herhangi bir konuşma edimi ile, dilin açıktan açığa küfretme, aldatma, ayartma, ikna

etme ve benzeri şeylerle bağlantılı olan “edimsel” parçalan arasında yapılabilecek aşırı katı-ve-sabit aynmlar karşısında şüpheci olmalıyız. Bir kimseye saatin kaç olduğunu söylemek, defolup gitmesini söylemek kadar “edimserdir ve elbette ki bunu mesele edecek kadar izanını kaybetmiş bir analistin işine yarayacak ölçüde bir iktidar ve arzu oyunu içerir. Her söylem, alıcısı üzerinde birtakım etkiler yaratmayı hedefler ve işe, taraflı bir “özne konumu”ndan başlar. Ve bu bağlamda, eski Yunan Sofistlerle hemfikir olarak, söylediğimiz her şeyin gerçekte bir retoriksel icra gücü [per-formance] meselesi olduğu ve burada da hakikat ve bilme yetisi meselelerinin tam mânâsıyla ikincil meseleler olduğu sonucuna varabiliriz. Eğer bu doğru ise, dilin tamamı “ideolojik” demektir ve anlamsızlaşacak ölçüde genişletilen ideoloji kategorisi bir kez daha çöker. Ayrıca, “her şey ideolojiktir” iddiasında bulunanların ideolojik niyetlerinin kısmen tam da bu etkinin yaratılması olduğu da ilave edilebilir.

Ne var ki, bütün dillerin tamamen aynı derecede retoriksel olduğunu düşünmek tam bir el çabukluğu, ya da entelektüel bir iki yüzlülüktür, Postmodernist “çoğulculuk” burada bir kez daha oldukça farklı türden konuşma edimlerini homojenize etme suçunu işler. “Saat beş” ifadesi, zamansallığı dilimlere ayırmanın özel bir biçiminden doğduğu ve belli bir otorite içermediği hiçbir biçimde söylenemeyecek öznelerarası bağlama (bir kimseye zamanı bildirme bağlamı gibi) özgü olduğu için, kesinlikle bir tür çıkar içerir. Gelgelelim, bu tür bir sözün, en azından çoğu durumlarda, saat beşe kadar bütün tarihsel materyalistler İsa’nın kanıyla yıkanmalı yoksa derhal idam edilecekler ifadesi kadar “çıkar gözeten” bir söz olduğunu düşünmek acayip olur. Güney Afrika'da toplumsal sınıf ve ırk arasındaki ilişkiler üzerinde doktora tezi hazırlayan bir kimse hiçbir açıdan “tarafsız” değildir; her şeyden önce bu tür bir sıkıntıya girmesinin bir nedeni olmalıdır. Halbuki bu tür bir çalışma normal olarak, “Beyaz adam haklarından hiçbir zaman feragat etmeyecek” türü önermelerden farklıdır, çünkü çürütülmeye açıktır. Aslında bu, bir alarm sesinin veya sövüp sayma selinin aksine, bizim “bilimsel varsayım” derken anlatmak istediğimiz şeyin bir parçasıdır. “Beyaz adam haklarından hiçbir zaman feragat etmeyecek” ifadesi, çürütülebilir imiş gibi *görünür,* çünkü aptalca da olsa sosyolojik bir öngörü sayılabilecek bir şeydir; fakat hiç şüphe yok ki bu şekilde yorumlanması, ideolojik gücünün gözden kaçırılması demektir. Bu iki söylemsel tarz arasındaki işe yarar bir ayrıma gitmenin, “bilimsel

tarafsızlık” mitine -son yarım yüzyıldır dikkate değer hiçbir bilim felsefecisinin itibar etmediği bir fantezidir bu- teslim olma olarak düşünülmesi gerekmez. Hümanistlerin, bilimsel araştırmaya karşı takındıkları soylu kişilere özgü geleneksel küçük görme tavrının, göz alıcı avant-garde kisvelere büründürülerek daha akla uygun kılındığı söylenemez.

Eğer her dil özgül çıkarları dile getirmekte ise bütün dillerin ideolojik olduğu söylenebilir. Oysa, görmüş olduğumuz gibi, klasik ideoloji kavramı hiçbir anlamda, *“çıkar* gözeten söylem” ile veya ikna edici sonuçlar doğurma ile sınırlı değildir. İdeoloji, lam da belirli tür çıkarların siyasi iktidann belirli biçimleri adına maskelenmesini, rasyonalize edilmesini, doğallaştırılmasını, evrenselleştirilmesini ve meşrulaştırılmasmı sağlayan süreçlere karşılık gelmektedir. Bu stratejilerin fark gözetilmeyen, şekilsiz bir “çıkarlar” kategorisi içinde eritilmesiyle, birçok şey, siyasi yönden etkisiz hale getirilmiş olur. Bu nedenle her dil bir ölçüde re-torikseldir iddiası, her dilin ideolojik olduğunu iddia etmekle bir değildir. John Plamenatz’ın *İdeoloji* adlı çalışmasında işaret ettiği gibi, bir piyeste “Ateş!” diye bağıran bir kimsenin ideolojik bir söylem ürettiği söylenemez. Söz gelimi, bir söylem tarzı, belirli çıkarları kodluyor, ama özellikle bunları doğrudan doğruya destekleme veya meşrulaştırma amacı gütmüyor olabilir. Vc söz konusu çıkarlar hiçbir biçimde bütün bir toplumsal düzenin bekası ile can alıcı ölçüde yakın bir ilişki içinde olmayabilir. Ayrıca, yine aynı çıkarlar zerre kadar “yanlış” veya aldatıcı olmayabilir; oysa görmüş olduğumuz gibi, ideoloji kuramlarının en azından bazılarına göre, hakkında bir kez ideolojik denilen bir söylem için bu böyle olmak zorundadır. Günümüzde, sofistçe bir görüş olan, her dilin ideolojik olduğu görüşüne, *Doğal Olanı Yapmak'm* yazarı Stanley Fish gibi sıkıca sanlanlar, bu görüşün çatısını çattıkları söylemin de bir tür yanıltmaca[8] [special pleading] durumundan başka bir şey olmadığını kabul etmeye dünden hazırdır; oysa bir Fish, kendi kuramsallaştırmasmın retoriğin küçük bir parçası olduğunu kabule gönülden razı olsa bile, bir *ideoloji* örneği olduğunu teslim etmek konusunda kayda değer ölçüde isteksizdir. Çünkü bunu yapmak, bu tür argümanların Batılı kapitalist toplum bağlamında hizmet ettiği siyasal amaçlar üzerinde düşünmeyi gerektirir ki Fish, kendi kuramsal odağını bu tür rahatsız edici sorunları kuşatacak ölçüde geniş tutmaya hazır değildir. Aslında verebileceği yanıt hiç şüphe yok ki şu tür bir şey olmalı: ben o

derece baştan sona bu toplumun ürünüyüm ki -ki bu kesinlikle doğrudur- kendi toplumsal belirleyicilerim üzerinde düşünme gücünden tamamen yoksunum -işte bu kesinlikle yanlıştır.

Son yıllarda birçok kuramcı, “söylem” kategorisi yoluyla, eski devrimci siyasal konumdan sol reformist konumlara doğru düzenli bir şekilde göç etmiş bulunuyor; bu fenomen genel olarak “post-Marksizm” adıyla bilinmekte. Saussure’den sosyal demokrasiye uzanan bu uzun yürüyüşün mantığını sorgulamakta fayda var gibi görünüyor

İngiliz sosyologlar Paul Hirst ve Baıry Hindess, siyaset kuramıyla ilgili bir dizi çalışmalarında,[9] kavramlarımız ile dünya hali [the way the world is] arasmda bir tür bire bir eşleşme veya mütekabiliyet olduğunu farzeden klasik epistemolojiyi açıktan açığa reddederler. Çünkü “dünya hali”nin kendisi her zaman kavramsal olarak tanımlanıyorsa, bu asırlık felsefi sav bir kısır döngüye yakalanmış demektir. Hindess ve Hirst, bilmemizi olanaklı kılan şeyin dünyanın bir kavramın şeklini alması olduğunu -yani, dünyanın her nasılsa bizlerin onu kavrayışına uygun gelecek şekilde önceden yapılanmış olduğunu- savunmanın rasyonalist bir safsata olduğunu ileri sürer. Paul de Man için olduğu gibi, onlar için de akıl ile gerçeklik arasında bir tür bir uyum veya içsel bağ yoktur ve dolayısıyla gerçek olana sorunsuz bir geçiş yapmamıza olanak sağlayabilecek ayrıcalıklı bir epistemolojik dilin varlığından da söz edilemez. Çünkü bu dilin, kavramlarımız ile dünya arasındaki uygunluğu veya uygunsuzluğu ölçmede yeterli olup olmadığını belirlemek için muhtemelen *bu dilin* yeterliliğine kefil olabilecek bir başka dile gereksinim duyarız ve böylece potan siy el olarak sonsuz bir “üstdiller” döngüsüne kapılmış oluruz. Bunun yerine, nesneler, kendilerine yaklaşmaya çalışan bir söylem alanına dışsal şeyler olarak değil, baştan başa onlar tarafından oluşturulan, bu tür söylemlere tamamen içsel olan şeyler olarak değerlendirilmeli.

Bu konum tamamiyle Nietzscheci bir konumdur; ama Hindess ve Hirst tedirgin oldukları için ya da farkında olmadıkları için bunu söylemezler. Nietzsche’ye göre kaostan ibaret olan gerçeklikte verili hiçbir düzen yoktur; anlam, sırf, bizim anlam-verme edimlerimizle keyfi bir biçimde inşa ettiğimiz bir şeydir. Dünya kendisini, bir felsefi gerçekçinin sandığı gibi, türler, nedensel hiyerarşiler, farklı alanlar şeklinde bölüp sınırlandırmaz;

tam tersine, onun hakkında konuşarak bütün bunları yapan *biz'* den başkası değildir. Dil, gerçekliği *yansıtmaktan* çok, *imler,* onu kavramsal kalıp içine sokup parçalar. Dolayısıyla kavramsal kalıp içine sokulup parçalanmakta olanın tam olarak *ne* olduğuna yanıt vermek olanaksızdır: gerçekliğin kendisi, biz onu söylemlerimiz yoluyla oluşturmadan önce, tam anlamıyla, ifade edilemez bir jc'dir.

Bu gerçeklik karşıtı savın nereye kadar götürülebileceğini bilmek zordur. Arlhur Hugh Clough'un Alfred Lord Tcnnyson'a olan edebi üstünlüğünün, bu konuda bizim söyleyebileceğimiz herhangi bir şeyden bağımsız olarak, zamanın başlangıcından önce gerçekliğe kazınmış "verili" bir ayrım olduğu anlamında, dünyanın kendim bir biçime soktuğuna zaten kimse inanmamaktadır. Ama şarapla kanguru arasında verili bir fark olduğuna inanmak makul görünmektedir ve bu konuda tereddüte düşmenin içecek bir şeyler arayan birisini hayal kırıklığına uğratması çok muhtemeldir. Bu şeylerin, bize ifade ettiği şeylerle hiç alâkası olmayan şeyleri ifade ettiği toplumlar ya da bu farka *işaret etmeye* hiç gerek duymayan birtakım tuhaf kültürel sistemler var olabilir. Ama bu, onların içkilerini kangurularla stokladıkları veya çocukları hayvanat bahçelerinde şarap şişelerini beslemeye teşvik ettikleri anlamına gelmemektedir. Başka kültürler için Özgün farklılıklar taşıyan bir bitkinin belirli türleri arasında bizim kimi zaman hiçbir ayrım yapamayacağımızsa kesinlikle doğrudur. Ama bir antropologun su ile sülfürik asit arasında hiçbir ayrım gözetmeyen bir topluma rastlaması imkânsızdır, çünkü bu durumda toplumun bütün üyeleri çoktan mezan boylamış olurdu.

Aynı şekilde, şaşırtıcı bir biçimde birçok post-Marksist'in de benimsedikleri bir ampirist doktrin olan ve bizim söylemlerimizin gerçeklikteki nedensel ilişkileri yansıtmadığı görüşünün ne kadar ileri götürülebileceğini de bilmek zordur. Toplumun biçimini belirleyenin nihayetinde ekonomik etkinlik olduğu yolundaki Marksist iddianın, yalnızca, dünyaya kazınmış ve keşfedilmeyi bekleyen bir hiyerarşi olmaktan çok, Marksistlerin kendi siyasi emellerinden dolayı kurmak istedikleri bir nedensel ilişki olduğu, kesinlikle ileri sürülebilir. Oysa benim sana palayla saldırmamla kellenin yere düşmesi arasındaki açık nedensel ilişkinin yalnızca belirli sonuçlara ulaşmak için söylemsel olarak kurulmuş bir nedensel ilişki olduğunu iddia etmek daha az inandırıcıdır.

Hindess ve Hirst’ün “anti-epistemolojik” tezi, diğer her şeyin yanı sıra, toplumsal bir formasyonun değişik “düzeylerden oluştuğu ve bunların bazılarının daha önemli belirleyicilikleri olduğunu söyleyen Marksist doktrini çürütme amacı gütmektedir. Onlar için, bu da, toplumu düşüncedeki kavramlar çerçevesinde önceden içsel olarak biçimlendirilmiş bir şey olarak gören rasyonalist yanılsamanın bir başka örneğidir. Öyleyse, ne “toplumsal bütünlük” diye bir şey ne de genelde veya esas itibariyle bir başkasından daha belirleyici ya da nedensel olacak daha ayrıcalıklı toplumsal etkinlik türü diye bir şey vardır. Siyasi, kültürel, iktisadi ve diğer şeyler arasındaki ilişkiler, *bizlerin* verili tarihsel bağlamlarda bazı özel siyasi hedeflere ulaşmak için tasarladığımız ilişkilerdir ve hiçbir şekilde bizim söylemimizden bağımsız olarak var olamazlar. Bir kez daha, böyle bir savın nereye kadar götürülebileceğini kestirebilmenin zorluğuyla yüz yüze gelmiş bulunuyoruz. Bu, örneğin, bizim prensipte Bolşevik devriminin Bog-danov’un astımı veya Radek’in etli böreğe olan düşkünlüğü nedeniyle başlamış olabileceği olasılığını hesaptan çıkaramayacağımız anlamına mı gelmektedir? Eğer gerçeklik *içinde* hiçbir nedensel hiyerarşi yoksa, böyle bir şey niye olmasın? Bizim söylemsel inşalarımızı [constructions] *sınırlandıran* nedir? Bu, “gerçeklik” olamaz, çünkü o da bunların bir ürünüdür; bu durumda, iradeci bir fantezi dünyasında, keyfimize uygun olarak bir ilişkiler ağı öre-bilmekte özgür görünmekteyiz- Epistemoloji alanında başlayan bu tartışmanın artık devrimci siyasete karşı çıkış şekline dönüşmüş bulunduğu her bakımdan açıktır; çünkü, “son-kertede” ekonomik belirleyiciliği öne süren Marksist doktrin dışarda bırakıldığında, geleneksel devrimci söylemin büyük bir kısmının radikal olarak değiştirilmesi gerekecektir. Böyle bir global analizin yerine, Hindess ve Hirst, belirli toplumsal konjonktürler içerisinde siyasal etkilerin pragmatik olarak hesaplanmasını teşvik etmektedir ki bu Mr. Neil Kinnock için çok daha makbul olacaktır. Bu kuram, nedense tam da 1960’lı ve 70* li yılların başlarında ortaya çıkan radikal akımların, siyasal sağın bir dizi saldırgan baskısı sonucu zayıfladığı bir tarihsel dönemde destek bulmuştur. Bu anlamda, bu durum, pek çok anlamda, öne sürüldüğünden daha “konjonktürel” bir konumdur.

Nesnelerin tümüyle onları oluşturan söyleme içsel oldukları tezi, herhangi bir söylemin nesnesini meşru bir şekilde kurduğuna nasıl karar verebileceğimiz gibi çözümü oldukça güç bir soruna yol açar. Bu kurama

göre, herhangi bir kimse nasıl hatalı olabilir? Eğer benim dilimle nesne arasındaki uyumu ölçecek herhangi bir üst-dil yoksa, nesneyi paşa keyfim nasıl isterse öyle inşa etmemi kim durdurabilir? Belki de buradaki turnusol kağıdı işlevini savımın içsel keskinliği ve tutarlılığı görecektir; ama, hadi Tho-mascı teolojiyi bir yana bıraksak bile, büyü ve Satanizm de kendi nesnesini içsel olarak tutarlı biçimlerde kurabilme yetisine son derece sahiptir. Ayrıca bunlar, herhangi bir kimsenin, herhangi bir ayrıcalıklı görüş noktasından bakıp da siyasi yönden yararlı bulabileceği sonuçlar da doğurabilir. Ama eğer üstdil bir yanılsama ise, bu durumda, herhangi bir siyasi perspektifin diğerinden daha yararlı olduğuna karar vermenin bir yolu da yok gibi görünmekte. Başka bir ifadeyle pragmatist hareketin burada yaptığı şey yalnızca sorunu bir adım geriye itmektir: eğer benim toplumsal yorumlarımı geçerli kılan hizmet ettiği siyasi amaçlar ise, bu amaçlan nasıl geçerli kılabilirim? Ya da, Nietzsche'nin savunabileceği gibi, saldırgan ve dogmatik bir biçimde, kendi çıkarlarımı se-ninkilerin üzerinde tutma tavnna mı dönmem gerekiyor? Hindess ve Hirst için, itiraz edilebilecek bir siyasi duruma, şeylerin toplumdaki haline bakarak karşı çıkmak mümkün değildir, çünkü şeylerin hali sen onu nasıl kurmuşsan öyledir. Bunun yerine güttüğün siyasi amaçlara ve çıkarlara başvurman gerekir -bu da demektir ki şimdi, bir şekilde "verili" olan, şarap ile kanguru arasındaki fark değil, bunlardır. Bunlar toplumsal gerçeklikten türetilemez, çünkü toplumsal gerçeklik *onlardan* türer ve bu nedenle, tıpkı klasik estetik geleneğinde sanat yapıtı konusunda olduğu gibi, gizemli bir şekilde yaratıcısız ve özgöndergeli kalmaya mahkûmdurlar.

Bir diğer deyişle, çıkarların nereden geldiği, post-Marksizm için, küçük bir çocuk için bebeklerin nereden geldiği meselesi kadar karanlık bir şeydir. Geleneksel Marksist görüşte, siyasi çıkarlar, kişinin sınıflı toplumdaki toplumsal ilişkiler içindeki konumundan doğar, ama bu, post-Marksistlere göre, siyasi söylemlerimizin başka bir şeyi "yansıttığı" veya başka bir şeye "karşılık geldiği" şeklindeki Saussurecü-olmayan varsayımı gerektirir görünecektir. Eğer dilimiz, gerçekliğin yalnızca pasif bir yansıması olmayıp, onun aktif oluşturucusu ise, bu kesinlikle böyle olamaz. Seni, daha sonra yalnızca "ifade edeceğin" birtakım nesnel çıkarlarla donatanın senin belirli bir üretim tarzı içindeki yerin olması olanaklı değildir; bir kez daha belirtmek gerekirse, çıkarlar bizim *inşa ettiğimiz* şeylerdir ve bu anlamda siyasetin iktisadi durum üzerinde üstünlüğü vardır.

Toplumsal çıkarların binlerinin gelip kendilerine takılarak tökezlemesini bekleyen beton parçaları gibi sokak ortasında yatmadığı kabul edilebilir. Hindess ve Hirst'ün haklı olarak öne sürdükleri gibi, yalnızca toplumda bir yer işgal etmenin kişiyi otomatik olarak buna uygun bir dizi politik inanç ve çıkarlarla donattığını düşünmek anlamsız olur; kadın olan herkesin feminist olmaması olgusunun açıkça gösterdiği gibi. Elbette ki toplumsal çıkarlar hiçbir şekilde bizim yaptığımız ve söylediğimiz şeylerden bağımsız değildir; onlar, kendisi olabilmek için yalnızca kendine uygun gösteren'i veya ideolojik söylem tarzını keşfetmesi gereken, verili birer "gösterilen" değildirler. Yine de "nesnel çıkarlar" kavramını anlamanın tek yolu bu olamaz. Toplumsal formasyon içinde sancak tarafının ön kısımlarında bir kürek mahkûmu olarak bilinen nesnel bir konum hayal edelim. Bu konum, 15 saat hiç durmaksızın kürek çekmek ve saat başı imparatoru öven bir şarkıyı dermansızca söylemek gibi birtakım sorumlulukları beraberinde getirir. Böyle bir konumun, bağrına kazınmış bir dizi çıkarla kendiliğinden çıkıp geldiğini söylemek, kendisini bu konumda bulan herhangi birisinin bundan kurtulmak için elinden geleni yapacağını ve bunun onun açısından bir kapris veya tuhaflık olmayacağını söylemek anlamına gelir. Bu, kürek mahkûmunun yerine oturur oturmaz böyle bir düşünceye kendiliğinden kapılacağını iddia etmeyi ya da bütün bunlardan dehşet verici bir tat alan ve diğerlerinden daha hızlı kürek çekmeye çalışan tuhaf mazoşisti hesap dışı bırakmayı gerektirmez. Mahkûmun, *ceîeris paribus,*[10] bu durumdan kurtulmak için elinden geleni yapacağı görüşü, bütün toplumsal söylemlerin ötesinde yer alan TanrTya özgü bir bakış açısından kaynaklanıyor denemez; aksine daha çok Kurtulmuş Kürek Mahkûmları Cemiyeti'nin bakış açısından doğmaya meyyaldir. Hiç kimsenin makul bir ölçüde bile olsa bunu akıl edemeyeceğini düşünmenin hiçbir faydası yoktur. Bir kürek mahkûmu kendisi hakkında azıcık eleştirel düşünmeye başlayıp, söz gelimi, kendi kendine "burası tam bir cehennem" diye mırıldanmaya başladığında, burasının yalnızca kendisi için değil kim olursa olsun herkes için tam bir cehennem olduğunu anlatmak istiyor olması anlamında, kendi söylemi içinde nesnel bir çıkar dile getirdiği gayet rahatlıkla ileri sürülebilir. Mahkûmun, zamanını doldurmanın daha uygun yolları olabileceği sonucuna *ulaşacağı,* ya da başına gelenleri hayatta olma denen suç karşılığında ödediği ceza veya imparatorun yüce çıkarma yaratıcı bir katkı olarak görmeyeceği konusunda herhangi bir tanrısal garantiden söz edilemez. Kölenin, kendini özgür kılmada nesnel çıkan olduğunu söylemek,

eğer *böyle hissediyor* ise, yanlış bilincin tesiriyle çalışıyor demektir, demekle birdir. Ayrıca bu, kölenin, bazı elverişli koşullarda -bu tür baskı ve mistifikasyondan görece uzak koşullarda^ bu olgunun faikına varabilir hale getirilebileceğini de iddia etmek demektir Hatta bunun farkına varmadan bile oradan kurtulmanın kendi çıkarına olduğunu ve bunun şimdi farkına varmaya başladığı şeyin bir parçası olduğunu kabul edecektir.

Kürek mahkûmu, çeşitli limanlardaki kısa konaklama anlarında karşılaştığı tuhaf söylem kuramcısından, son zamanlarda

açıkça dışa vurmaya başlamış olduğu çıkarların hiçbir anlamda toplumsal gerçekliğin salt pasif bir yansıması olmadığı ve bunu ciddiye alsa iyi edeceği konusunda dersler alabilir Hiç şüphe yok ki, imparatorun kaptaflı tarafından zincire vurulup kırbaçlanmayı kendisi gibi aşağılık bir insana yakışmayan bir şeref olarak gördüğü uzun yılları ve şu anki aydınlanmış fikirlerine ulaşmasını sağlayan sancılı iç hesaplaşmaları anımsayarak, bu argümana zaten çoktandır hak verdiğini görecektir. Mahkûm, “baskı”nın, (içinde bulunulan bir koşulun ancak daha az baskıcı veya hiç baskıcı olmayan durumlarla kıyaslanarak baskıcı olarak adlandırıla-bilmesi ve bütün bunların da ancak söylem aracılığıyla bilinebilmesi anlamında) söylemsel bir mesele olduğunu gayet rahatlıkla anlayabilecek bir konuma getirilebilir. Kısacası baskı normatif bir kavramdır: bir kimse yalnızca sefil bir yaşama mahkûm edildiğinde değil, ama aynı zamanda gerçekliğe aktarılması olanaklı bazı yaratıcı güçleri başkalarının haksız çıkarları tarafından etkili bir biçimde engellenmekte olduğunda baskı altında tutuluyor demektir. Ve bunların hiçbirisi söylemsel olarak belirlenme dışında bir başka şekilde belirleniyor olamaz; bir durumun ezici olduğuna yalnızca onun fotoğrafına bakarak karar veremeyiz. Elbette ki kürek mahkûmu, bütün bunların, kendisinin hiç de “gerçekten” baskı altında olmadığı anlamına geldiği iddiasından pek de etkilenmeyecektir. Mahkûm, böylesi bir yargıyı bazı post-modernist kuramcıların pek sevdiği uçan bir oyuncullukla karşılamayacaktır. Bunun yerine, şüphesiz, burada kesinlikle bir yorumlama söz konusu olmasına ve bu nedenle ilkesel olarak her zaman için aksi ispat edilebilir olmasına rağmen, yine de bu yorumun içinde bulunulan durumun baskıcı *olduğunu* gösterdiği görüşünde ısrar edecektir.

Post-Marksizm kendini, bir kimsenin sosyo-ekonomik açıdan işgal ettiği yer ile siyasi-ideolojik çıkarları arasında herhangi bir zorunlu ilişki olduğunu reddetmeye adar. Bu iddia, bizim kürek mahkûmu bağlamında açıkça yanlıştır. Post-Marksizm'in haklı olarak ileri sürdüğü gibi, kölenin siyasi-ideolojik konumunun yalnızca içinde bulunduğu maddi koşullann basit bir "yansıması" olmadığı kesinlikle doğrudur. Fakat aslında ideolojik görüşleri söz konusu koşulla içsel bir ilişki içindedir; bu koşulun onlann otomatik *nedeni* [cause] olması anlamında değil, ama onlara *gerekçe* [reason] olması anlamında. İdeolojik fikirlerinin içeriğini belirleyen şey günde 15 saat kürek çekme olacaktır Ne söylediği, ne yaptığına ilişkindir ve yaptığı söylediklerinin gerekçesi olacaktır. Burada, "gerçek olan", eğer gerçek olanla anlatılmak istenilen şey' söylediklerinin gerekçesini oluşturan ve göndergesini şekillendiren şu özel etkinlikler kümesi ise, kesinlikle, mahkûmun söyleminden önce ve ondan bağımsız olarak var olandır. Bu etkinliklerin mahkûmun kendi özgürleştirici fikirlerine ulaşır ulaşmaz yorum açısından değişikliğe uğrayacağı şüphesiz doğrudur, mahkûm, söz konusu koşullan oldukça farklı bir bakışla kuramsal olarak yeniden gözden geçirmeye sürüklenecektir. Post-Marksist savın içerdiği hakikatin özü şuradadır: "gösterenler", ya da siyasi ve ideolojik temsil araçları, gösterdikleri şey bakımından her zaman için aktif konumdadırlar. Bu anlamdadır ki$_p$ siyasi-ideolojik çıkarlar, 'Verili" sosyo-ekonomik koşullann itaatkâr, kendiliğinden bir ifadesi değildirler. Temsil edilen şey hiçbir zaman bir "katı" gerçeklik değil, temsil etme eyleminin kendisi tarafından biçimlendirilen bir şeydir. Dolayısıyla siyasi ve ideolojik söylemler, durumu kendilerine özgü yollarla kavramsallaştırarak kendi gösterilenlerini kendileri yaratırlar.

Söz konusu *sosyo-ekonomik durumun tamamının* yalnızca siyasi ve ideolojik çıkarlarca belirlendiğini ve bunun ötesinde bir gerçekliği olmadığını düşünmek için buradan sadece bir adım -ki Hindess ve Hirst'ün aceleyle attıkları bir adımdır bu- daha ileri gitmek yeterlidir. Göstergebilimsel açıdan, Hindess ve Hirst'ün yaptığı şeyin ampirist modeli tersine çevirmekten ibaret olduğu söylenebilir: fakat ampirist anlayışta gösterenin -dünyanın adeta bize, kendisinin nasıl ifade edilmesi gerektiğini öğretiyor olması anlamında- gösterilenden kendiliğinden çıktığı düşünüldüğü halde, burada, gösterilen itaatkâr bir şekilde gösterenden çıkar. Durum, siyasi ve ideolojik söylemler onu nasıl belirlemişse öyledir. Ama

bu, iktisadi ve siyasi çıkarlann aynen kaba Marksistlerin yaptığı gibi, feci bir biçimde aynı potada eritilmesi demektir. Çünkü, henüz *siyasi* ifadesini bulmamış olabilecek, örneğin ücretlerin veya çalışma koşullarının iyileştirilmesi gibi iktisadi çıkarların var olduğu bir gerçektir. Ve bu tür çıkarlar birbiriyle çatışan bir yığın siyasi anlama çekilebilir- Hindess ve Hirst, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi tersine çevirmekle yetindikleri gibi, *gösterilen* ile *gönderge* arasında da ölümcül bir göstergebilimsel karışıklık yaratmışlardır. Çünkü, onların düşüncesinde gönderge, sosyoekonomik durumun bütünüdür; bu bütünün barındırdığı çıkarlar siyaset ve ideoloji tarafından daha sonra farklı yollarla imlenir, ama onlarla özdeş değildir.

İster “iktisat” “siyaset”e, isterse post-Marksizm’in savunduğu gibi “siyaset'’ “iktisatla yol açsın, her iki durumda da ilişki esas itibariyle nedenseldir. Post-Marksist görüşün ardında, Saussurecü, gösterileni "üreten” şey olarak gösteren anlayışı vardır. Ne var ki bu göstergebilimsel model, gerçekte, maddi durumlar ile ideolojik söylem arasındaki ilişkiyi anlamada büyük ölçüde yetersizdir. İdeoloji ne bu tür koşulların doğmasını sağlar, ne de tamamen onlar tarafından “üretilir”; yaptığı şey, daha çok, bu maddi koşullar için bir dizi “gerekçe” sunmaktır. Kısacası, Hindess ve Hirst, sırf kaba Marksizm*i tepetaklak eden bir nedensel model tarafından yoldan çıkarıldıkları için, ideolojinin *meşrulaştırma* işlevini dikkate almazlar. Bir nesne ile söz konusu nesnenin temsil araçları arasındaki ilişki, maddi bir pratik ile bu pratiğin ideolojik meş-rulaştırımt veya mistifikasyonu arasındaki ilişkiden can alıcı biçimde farklıdır, Hindess ve Hirst, savundukları söylem kavramının aynm gözetmeyen ve her şeyi kapsayan doğasından dolayı, bu farklılığı gözden kaçırırlar. Söylem, onlara göre, gerçek nesneler “üretir” ve bu nedenle ideolojik dil bu nesnelerin oluşturulduğu yollardan sadece birisidir. Ne var ki bu sav, gerçekliği oluşturmanın herhangi bir yolundan ibaret olmayan, ama bunun ötesinde açıklama, rasyonalize etme, gizleme, meşrulaştırma ve benzeri türden daha özel işlevleri de olan ideolojik dilin özgüllüğünü ayırt etmeyi beceremez. Söylemin iki anlamı -pratiklerimizi oluşturduğu söylenen söylemler ile içlerinde bu pratikler hakkında konuştuğumuz söylemler- birbirine karıştırılır. Kısacası ideoloji, “gerçek” durum üzerinde dönüştürücü biçimde *çalışır.* Ve gösterenin etkililiğini vurgulamaya bu kadar hevesli olan kuramcılarımızın bu durumu dikkate almaması bir bakımdan ironik iken bir

diğer bakımdan hiç de ironik değildir: çünkü pratiklerimizin oluşturucusu söylemlerimizse, bu ikisi arasında, içinde bu

F19ÖN/İ<JeuJoji dönüştürücü çalışmanın ortaya çıkabileceği herhangi bir olanak yaratıcı mesafe kalmaz. Ve burada bir dönüştürücü çalışmadan bahsetmek, bu süreçten önce bir şeylerin, bir göndergenin, *üzerinde çalışdan* bir şeyin varolduğunu ima etmek demektir ki gösteren “gerçek” durumu tam anlamıyla bir hokus pokusla var ediyor olsaydı böyle bir şeyden söz edemezdik,

Hindess ve Hirst’ün üstü örtük biçimde meydan okuduğu şey, temsil etme kavramının tamamından başka bir şey değildir. Çünkü, temsil düşüncesi, gösterilenin gösterenden önce var olduğunu ve dolayısıyla da onun tarafından itaatkâr bir şekilde yansıtıldığını ima eder. Ve bu, bir kez daha, Saussurecü gösterge-bilimin özüne aykırı düşer. Ama *ampirist* bir temsil ideolojisini haklı olarak reddederken söz konusu nosyonun kendisini de bertaraf ettiklerine inanma hatasına düşerler. Gösterilenin kendi gösterenini kendiliğinden ortaya koyduğu, bu ikisi arasında, gösterilenin *ancak* bu yolla ifade edilebileceği birtakım organik bağların varlığının tasavvur edildiği ve gösterenin gösterileni hiçbir açıdan değiştirmediği, ama geriye tarafsız, şeffaf bir ifade ortamının kaldığı bir temsil fikrine bugünlerde hiç kimsenin büyük bir aşk beslediği söylenemez. Birçok post-Marksist, bu nedenle, “temsil etme” teriminin tamamını gözden çıkarırken onları çevreleyen bir cahil kitle, hâlâ, bir sincap fotoğrafından sincabı, ya da iç içe geçmiş birtakım halkalardan Olimpiyat oyunlarını “temsil ediyor” diye söz etmeyi sürdürmekte. Bir imge ile söz konusu imgenin göndergesini ilişkilendirmek için gereken karmaşık uylaşımların [complex conventions] s *öz* konusu işlemin ampirik versiyonu tarafından yeterli bir biçimde açıklandığını düşünmek için hiçbir neden olmadığı gibi, yalnızca ikinci modelin itibarı sarsılmış olduğundan dolayı birinciye ilişkin belirli bir açıklama getirme çabasından vazgeçmeye de gerek yoktur. “Temsil etme” terimi, bazı post-Marksistlerin değilse bile halkın açıkça farkında olduğu gibi, mükemmel bir şekilde geçerli kullanımlara sahiptir; bu, sadece ampiristlerin sandığından daha büyük bir ustalık isteyen bir kültürel pratiktir.

Hindess ve Hirst'ün temsil nosyonunun tamamını safra niyetine atmak istemelerinin nedeni hiçbir açıdan ideolojik olarak masum sayılamaz. Tamamını atmak isterler, çünkü belirli sosyoekonomik koşullar ile özgül siyasi veya ideolojik konumlar arasında birtakım içsel ilişkiler olduğu yolundaki klasik Marksist iddiayı reddetmeyi amaçlarlar. Bu nedenledir ki, ya sosyoekonomik çıkarların yalnızca siyasi veya ideolojik çıkarların bir ürünü olduğunu ya da bu ikisinin birbirinden tamamen farklı düzeylerde bulunduğunu ve aralarında hiçbir zorunlu bağlantı olmadığını öne sürerler. Göstergebilim, karşımıza bir kez daha bir tür siyaset olarak çıkar; çünkü böyle olduğunda, toplumun sosyalist dönüşümünün zorunlu olarak işçi sınıfının çıkarına olduğundan dem vuran bir yığın geleneksel Marksist tezin artık değersiz sayılıp bir kenara atılması gerekecektir. Saussurecü dilbilim, bir kez daha, şeytani bir manevrayla toplumsal reformizm davasına hizmet eder. "Söylem kuramı"yla böyle bir arada kullanılmasa bütün ışıltısını iyice kaybetmiş olacak bir davadır çünkü reformizm.

Hindess ve Hirst cephesinin yapıcı yönü, *sınıfsal* konum ile hiçbir açıdan zorunlu bağı olmayan bir yığın siyasi çıkarın var olduğunu ve klasik Marksizm'in bu hakikate maalesef sırt çevirdiğini ifade edişidir. Bu tür sınıfsal olmayan siyasal hareketlerin 1970'lerdeki güç kazanışı ve bunu izleyen post-Marksist yazılar, diğer şeylerin yanı sıra, bu olgunun yaratıcı bir kuramsal karşılığı olarak görülebilir. Ki böyle bile olsa, bu yeni gelişmelere açık, cömert bir kapı olsun diye toplumsal durumlar ile siyasi çıkarlar arasındaki bütün zorunlu bağları koparma hareketi aslında kendisine zarar verir. Sözgelimi, kadın hareketini ele alalım. Feminist siyasetler ile toplumsal sınıf arasında, birincisini olduğu gibi İkincisi içine boca etmeye boş yere çabalayan Marksist indirgemecilerin *izniyle*, herhangi bir organik ilişki olmadığı kesinlikle doğrudur. Gelgelelim, aslında, bir kadın olmakla (bir toplumsal durum) bir feminist olma (bir siyasi durum) arasında içsel bir ilişki olduğu ileri sürülebilir. Bunun, her kadının kendiliğinden feminist olacağını iddia etmek anlamına gelmediğini söylemeye bile gerek yok; ama öyle *olmaları gerektiği* ve kendi baskı içeren toplumsal koşullarının mistifikasyondan uzak bir kavranılışımn onları mantıksal olarak bu yöne çekeceği iddia edilebilir. Ki aynı şeylerin 1970'lerde etkili olan diğer sınıfsal olmayan siyasi akımlar için de geçerli olduğu rahadıkla söylenebilir; örneğin, baskı altındaki bir etnik azınlığın üyesi olmakla, anti-faşist siyasetlere aktif bir biçimde katılma arasında

tamamen olumsal bir bağlantı olduğunu ileri sürmek saçma görünür. Bu ikisi arasındaki ilişki, doğal, otomatik veya kaçınılmaz olma anlamında “zorunlu” değildir; fakat, zorunlu olmasa bile, Saussure’ün deyimiyle, katışıksız biçimde keyfi olmaktan öte, “güdülenmiş” bir ilişkidir.

Bir kimsenin belirli bir siyasi konuma bağlanması *gerektiğini* savunmak, hor görme, diktatörlük ve elitizm çağrışımları uyandırabilir. Ben kim oluyorum ki bir başkasının çıkarının nerede yattığını bildiğimi varsayabiliyorum? Yönetici grup ve sınıfların yüzyıllardır sürdürdükleri konuşma tarzı tam da bu değil inidir? Çıplak gerçek şudur: ben, kendi çıkarlarımın mutlak hâkimiyim ve hiç kimse bana ne yapacağımı söyleyemez. Ben kendime karşı tamamen açığım; içinde bulunduğum toplumsa) koşullara ilişkin hiçbir şekilde mistifiye edilmemiş bir görüşe sahibim ve arkadaşça, sempatik bir tonda dile getirilenler dışında, bir başkasının tavsiyelerini hoş göremem. “Nesnel” çıkarlarımın korunmasına dair herhangi bir patemal elitist’ten öğüt almaya ihtiyacım yok; çünkü, işin aslına bakacak olursak, hiçbir zaman o çıkarlara zarar verecek şekilde hareket etmem. Günde birkaç kilo sosis yiyor, sabahtan öğlene kadar iki paket sigara içiyor ve maaşımın yarısının kesintiye uğramasına gönüllü olarak razı oluyor olsam bile, başkalarından bir şeyler öğrenmem gerektiğinin söylenmesi benî sinirlendirir. Sırf, hafta sonlarımı kendi isteğimle, ağanın bahçesinde bir karşılık beklemeden çalışarak geçirdiğim için “mistifiye edilmiş” olduğumu söyleyenler, beni kendi gösterişçi jargonlarıyla yargılamaya çalışanlardır.

Toplumsal çıkarlar ile ideolojik inançlar arasındaki ilişkinin aslında son derece değişken olduğunu 2. bölümde görmüştük. Burada basit ve tek bir homoloji kurulamaz: ideolojik inançlar, maddi çıkarları imleyebilir, yadsıyabilir, rasyonalize edebilir, gizleyebilir, onlann tersine gidebilir vs. Oysa Hindess ve Hirst’ün birci düşüncesine göre, bunlar arasında yalnızca sabit, değişmez, tek bir ilişki olabilir; bunun dışında başka bir ilişkiden söz edilemez. Şaşırtıcı ölçüde tekrara dayalı metinlerinde, iki yüzlü “zorunlu” sözcüğünün, yerine göre, formülasyonları içine rahatlıkla kayabilmektedir; bir dizi kayma yoluyla, siyasi ve ideolojik formların sınıf çıkarlarının *dolayımsa* temsili olarak kavranılama-yacağı görüşünden, bu ikisi arasında hiçbir *zorunlu* ilişki, hatta herhangi bir bağlantı olmadığı iddiasına kadar uzanırlar. “Siyaset ve ideolojinin, temsil ettikleri varsayılan sınıf çıkarları

açısından “yorumlanmalarının” hiçbir dayanağı olamaz... siyasi ve ideolojik mücadele ekonomik sınıfların mücadelesi olarak alınamaz”, görüşünü savunurlar.[11] Başvurulan kuramsal hile yeterince açık: feminist, etnik veya ekolojik siyasetler, açıktan açığa, sınıfsal çıkarlarla içsel bir biçimde ilişkilendirilemezse bu durumda sosyalizm ve muhafazakârlık da ilişkilendirilemez.

Hindess ve Hirst, Marksizm’in indirgemeci biçimlerine, burada, argümanlarının hemen hemen tamamında olduğu gibi, te-atral bir biçimde abartılı bir tepki gösterirler. Bütün söylemleri, aslında kayda değer ölçüde ıslah edici olabilecek bir görüşü pervasızca abanan, çubuğu aksi yöne eğmeyi ısrarla sürdüren bir söylemdir. Eğer ideolojik formlarla toplumsal çıkarlar arasındaki ilişki ezeli ve ebedi bir biçimde sabit ve verili değilse, bazı ideolojik söylem tiplerinin bu tür çıkarlarla diğerlerine göre daha yakından bağlantılı olabileceği olasılığını niçin dogmatik bir şekilde dışlayalım ki? Kendi çoğulculuğu bu kendi kendini tekzip eden tarzla sınırlamak niye? Burada kendi kendilerine ne türde bir ***a priori,*** sınırlayıcı pratik dayatıyorlar? Eğer, söz gelimi bir küçük burjuva entelektüeli olmayla faşizme karşı çıkma arasında hiçbir “güdülenmiş” ilişki olmadığı doğruysa, buradan, püriten ideoloji ile ilkel burjuvazi, anti-emperyalist inançlar ile sömürgecilik deneyimi, ya da sosyalizm ile ömür boyu işsizlik arasında da bu türden herhangi bir ilişki olmadığı sonucu çıkar mı? Bütün bunlar arasındaki ilişkiler eşzamanlı olarak hem anti-semitik hem de bir soyut dışavurumcu olma arasındaki ilişki kadar keyfi olan ilişkiler midir? “Siyasi pratik”, diyor kuramcılarımız “sınıf çıkarlarının önce farkına vanp sonra da onları temsil etmez: temsil edeceği çıkartan yaratır.”[12] Eğer bu, siyasi pratik “göstereni”, toplumsal çıkar “gösterileni” bakımından aktiftir, yaptığı müdahaleyle onları değiştirir ve dönüştürür anlamına gelmekteyse, bunu zaten kimsenin reddedeceğini sanmıyorunj. Yok eğer -bizim kürek mahkûmu örneğine dönecek olursak- bu adam, siyasi söylem onları açıkça beyan etmeye başlamadan önce, kendi sınıfsal konumuyla bağlantılı hiçbir çıkarın farkında değildir, anlamına gelmekteyse bu kez de açıkça yanlış olacaktır. Mahkûm gerçeklikle, içinde bulunduğu maddi koşullarla bağlantılı bütün bir çıkarlar kümesinin -zaman zaman üstlerini durup dururken çileden çıkarmayacak küçük dinlenme anları yaratmak, bir nebze de olsa güneşten korunmak için iri cüsseli kölelerden birisinin gölgesine sığınmak gibi- farkındadır. Siyasi ve ideolojik söyleme sahip olduğunda bu

söylemlerin, üzerinde çeşitli şekillerde çalışacağı, inceden inceye işleyeceği, tutarlı kılacağı ve dönüştüreceği şeyler işte tam da bu türden maddi çıkarlardır Ve bu anlamda maddi çıkarlar, siyasi-ideolojik çıkarlardan şüpheye kesinlikle yer bırakmayacak ölçüde önce gelir ve onlardan bağımsızdırlar. İçinde bulunulan maddi durum kölenin siyasi söyleminin *gösterilen*'i değil -eğer bununla, siyasi söylemin tamamiyle maddi durum ta* rafından üretildiğine inandığımız varsayılıyor ise-, *gönderge* sidir. Hindess ve Hirst, mahkûmun içinde bulunduğu pek de cazip olmayan şartların bir siyasi-ideolojik dilin ürünü olduğunu inkar etmenin onu, söylemden tamamen bağımsız tam bir "katı" gerçek olarak düşünmek anlamına gelmesinden korkar. Fakat bu tamamen yersiz bir korkudur. Mahkûmun, kendi üstlerini karşısına almama kararına varabileceği, söylemsel-olmayan herhangi bir yol yoktur; onun "gerçek" durumu, şu veya bu dilsel yoruma kopmaz bir biçimde bağlıdır. Bütün yapıp etmelerimizin içine işlemiş olan *bu* yorum türlerini, yaşam şartlarımızı eleştiriden geçirmemize, rasyonalize etmemize, bastırmamıza, açıklamamıza ya da dönüştürmemize olanak sağlayan özgül söylem biçimleriyle aynı kefeye koymak tam anlamıyla bir hatadır.

Gördüğümüz gibi Hindess ve Hirst, siyasi çıkarların, önceden verili toplumsal ve iktisadi çıkarları temsil ettiği görüşünü reddeder; bununla birlikte temsil etme *terimini* kullanmaktan da vazgeçmezler; bir farkla ki, onlann düşüncesinde, gösteren, gösterdiği şeyi tamamen oluşturmaktadır. Bu durum, gerçeklikte, onlann bir temsil etme kuramı değil, bir özdeşlik felsefesi ortaya attıklarını gösterir. Temsil etme veya anlamlandırma, sunan ile sunulan arasındaki bir farka dayanır: sincap fotoğrafının bir sincabı temsil etmesinin nedenlerinden birisi fotoğrafın hayvanın kendisi olmayışıdır. Eğer fotoğraf bir şekilde bir sincap meydana getirmiş olsaydı -Berkeleyci bir fanteziyle, eğer yaratık, fotoğraf makinesiyle tespit edilene kadar herhangi bir varoluşa sahip olmasaydı -sincabın bir temsili olmazdı. Hemen hemen aynı şeylere Hindess ve Hirst'ün siyasi/ideolojik olan ve toplumsal/ iktisadi olana ilişkin laflarında da rastlanır. Eğer birinci İkinciye gerçekten şekil vermekte ise bu durumda bunların bir olduğu ve burada herhangi bir temsil edişten söz edilemeyeceği söylenebilir. Bu ikisi, belirli bir sözcük ile bu sözcüğün anlamı kadar birbirinden ayrılmaz bir şey haline gelir. Onların burada açığa vurdukları düşünme biçimini şekillendiren göstergebilimsel model, bu nedenle, gösterge ile gönderge arasında değil

de, gösteren ile gösterilen ya da sözcük ile kavram arasında kurulan Saussurecü bir modeldir ki bu da onları yanhş yöne sevk eder.

Siyasi/ideolojik olanın edilgen bir biçimde ve doğrudan doğruya sınıf çıkarlarını temsil ettiğini savunan ekonomizmden bu şiddetli ve kesin uzaklaşışın sonucu olarak ortaya çıkan şey aşırı bir siyasileştirmedik En tepede saltanat süren artık ekonomi değil, siyasettir. Sözcüğün en genel anlamıyla alındığında, bu görüş ta-mamiyle saçmadır. Bazı insanların muhafazakârlara, mülklerini kamulaştıracak bir işçi iktidarından korktukları için değil de onlara oy vermelerinin mülklerini *yaratacağım* düşündükleri için mi oy verdiklerine inanmamız isteniyor? Bir proleterin daha iyi yaşam koşullarına ulaşmada çıkarı olmasının tek nedeni kendisinin zaten bir sosyalist olması mıdır? Bu argüman içinde, siyasetin fiili olarak *neye ilişkin* olduğunu söyleyebilmek olanaksızlaşır. Siyaset ve ideolojinin, üzerinde çalışabileceği herhangi bir “hammaddemden söz edilemez; çünkü toplumsal çıkarlar, bu durumda, onlara kaynaklık eden değil, onların ürünü olan şeylerdir. Böylece siyaset ve ideoloji, tamamen kendi kendini yaratan, totolojik birer pratik haline getirilir. Çıktıkları yeri belirtebilmek olanaksızlaşır ve tam anlamıyla, tıpkı öteki aşkın gösterenler gibi, gökten düşen bir şey olup çıkarlar.

Eğer işçi sınıfı kendi sosyo-ekonomik koşullarından kaynaklanan herhangi bir çıkara sahip değilse, kendi içinde, kendisinin siyasi ve ideolojik olarak çeşitli şekillerde “inşa edilmesine’' *direnecek* herhangi bir Öğeden de yoksun demektir. Benim bu sınıfa ilişkin siyasi inşâma karşı koyacak tek şey bir başkasının siyasi inşâsıdır. Böylelikle, işçi sınıfı veya aynı konumdaki bir başka ast grup, onu belirli bir siyasal strateji içine hapsetme arzusunda olanların elinde, sosyalistlerle faşistler arasında, bir o yana bir bu yana çekilen bir çömlekçi çamuruna döner. İşçiler, gerçeklikte, şu içine “inşa edildikleri” dışında herhangi bir çıkara sahip olmadıkları için eğer sosyalizm işçilerin çıkarma olmak zorunda değilse, işçiler ne halt etmeye sırf sosyalist olmak için bir yığın sıkıntıya katlansınlar? *Bu durumda*, sosyalist olmak onlann çıkarına değildir, çünkü içinde bulundukları somut koşullar bunu gerektirmez; ancak ve ancak, mevcut kimlikleri sosyalist olma süreciyle dönüştürüldüğünde sosyalist olurlar. Fakat bu sürece nasıl girebilirler? Çünkü, şu anki durumda, kendi koşulları içinde bu tür bir süreç için gerekli en zayıf güdülenimi bile sağlayacak herhangi bir şey yoktur.

Gelecekte ulaşabilecekleri siyasi benlikleri ile şu anda mevcut olan sosyo-ekonomik benlikleri arasında herhangi bir ilişki olduğu söylenemez. Yirmi yaşındaki Ben'le altmış yaşındaki Ben arasında hiçbir ilişki olmadığını düşünen Humecu filozofların tavrına benzer olarak, bu ikisi arasında akıl almaz bir kopukluk olduğu düşünülür.

Eğer bu siyasi çıkarlar hiçbir anlamda, toplumun mevcut du~ rumuna ilişkin bir tepki sayılamaz ise, insan zaten niçin bir sosyalist, feminist, ya da bir anti-ırkçı olsun? (Çünkü, anımsayacak olursak, toplum, Hindess ve Hirst'ün düşüncesinde, siyasi olarak belirli bir tarzda inşa edilinceye kadar, herhangi bir durumda değildir.) Kuşkusuz, Hindess ve Hirst, kendilerinin niçin sosyalist olduğunu bir kez *ayrıntılarıyla açıklamaya* başlasalar, kaçınılmaz olarak "toplumun mevcut durumuna" oldukça benzeyen bir şeye göndermede bulunduklarını göreceklerdir; ama bu onların kabul edebileceği bir görüş değildir. Böylece, radikal siyaset herhangi bir fiili duruma dayanmayan bir tür ahlâki tercih meselesine döner ve buna uygun olarak da post-Althussercilerimizin Marksizm'de "ahlâkçılık" olarak bilinen şu hümanist sapkınlık içine düştüğü görülür. Onlara göre insanlardan bazıları feminist veya sosyalist olurken bazıları da aynı şekilde UFO meraklısı olurlar; post-Althussercilerin amaçlan diğer grup veya sınıflan bu çıkarları stratejik olarak ilerletecek şekilde "inşa etmek"tir; gelin görün ki bu sınıflann söz konusu tasanyla ilgilenmeleri için elle tutulur hiçbir "verili" neden yoktur.

Bu ve benzeri sorunlara karşı tetikte duran post-Marksist Er-nesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Stratejide*[13] Hindess ve Hirst'ün görüşünün, uygun bir biçimde değiştirilmiş bir versiyonunu sunarlar. Laclau ve Mouffe, siyasi/ ideolojik olanla sınıfsal konum arasında, kendi deyişleriyle, "hiçbir şekilde mantıksal bir bağlantı olmadığı" (84) hususunda Hindess ve Hirst[1] e katılırlar Bu, herhalde, bütün kapitalistlerin aynı zamanda sosyalist olmaması bütünüyle rastlantıdır, demekle aynı anlama gelmekte. Laclau ve Mouffe, ayrıca "hegemonya, tam da [hegemonya altına alınan] toplumsal faillerin kimliklerinin inşa edilmesini gerektirir" (58), yorumunda bulunurlar, ama "inşa edilmekte olan" nedir, sorusunun yanıtını askıda bırakan bir for-mülasyondur bu. Bu önerme ya, siyasi hegemonya süreci kendilerini yaratana kadar toplumsal fail diye bir şey yoktur demek oluyor (ki bu durumda hegemonya, üzerinde çalıştığını

iddia ettiği gerçekliğe gizlice şekil veren bir edebiyat yapıtına benzer olarak, döngüsel, kendi kendine göndermede bulunan bir mesele haline gelmekte), ya da toplumsal failler *mevcuttur*, fakat hegemonya süreci onlara bütünüyle kendine has, tamamen farklı bir kimlik kazandırmaktadır, demek istemekte -ki görmüş olduğumuz gibi bu durumda da faillerin, mevcut ve varsayımsal benlikleri arasındaki boşluğu kapatmakla niçin ilgilenmeleri gerektiğini anlamak güçleşecektir.

Gelgelelim Hindess ve Hirst, toplumsal koşullar ile siyasi çıkarlar arasındaki "zorunlu" bütün bağları tek bir hamlede kopartıp atarken Laclau ve Mouffe'nin, bu davranışı onaylamalarına rağmen, nüanslara daha bir dikkat eden bir tablo çizdikleri görülür, Bu iki alan arasında hiçbir *mantıksal* ilişki olmayabilir; ama bu,

Hindess ve Hirst'ün düşündüğü gibi sosyoekonomik çıkarların ta-mamiyle siyasi ve ideolojik formlar tarafından yaratıldığı anlamına gelmez; çünkü bu, tam anlamıyla, Laclau ve Mouffe'nin ince bir görüyle fark ettiği gibi, post-Marksizm'in kurtulmaya çalıştığı özdeşlik ideolojisine geri dönüş demektir. Eğer toplumsal yaşamın değişik öğelerinin -deyim yerindeyse, radikal bir siyasi strateji içinde hegemonya altına alınmayı bekleyen grupların-zaten belirli bir olumsallık ve kimliğe sahip oldukları dikkate alınmazsa, bu durumda, hegemonya pratiği onları yalnızca yeni bir kapalı bütünlük içinde kaynaştırmaktan ibaret olacaktır. Bu bağlamda, toplumsal bütünün birleştirici ilkesi artık "ekonomi" değil, üzerinde çalıştığı "toplumsal öğeler"le yarı-aşkın bir ilişki içinde olan hegemonya altına alma gücünün kendisidir. Laclau ve Mouffe, buna uygun olarak, ihtiyatlı davranıp bazı sınırlamalar getirirler. Görmüş olduğumuz gibi onların tavrı, hegemonyanın söz konusu öğelerin veya faillerin öz kimliğini -muhtemelen ta-mamiyle- şekillendirdiği yönündedir; oysa metinlerinin bir yerinde, hegemonik temsilin temsil edilen toplumsal çıkarları "dönüştürdüğü" (58) ya da bu çıkarlara "katkıda bulunduğu[11] (110) ifade edilir, ki bu, söz konusu çıkarların kendilerine özgü belirli bir ağırlığı ve özerkliği olduğunu ima eder. Bir başka yerde, kayda değer ölçüde çift anlamlı bir ifadeyle, söz konusu öğelerin kimliğinin hegemonik eklemlenmeleri tarafından "en azından kısmi olarak dönüştürüldüğümü (107) öne sürerler -ki burada her şey bu kaçamak "en azından" lafına bağlıdır. Daha başka bir yerde ise, toplumsal failler bir kez siyasi yönden hegemonya altına alındıklarında

kimliklerinin “yalnızca[11] (58) içinde bulundukları toplumsal yer aracılığıyla oluşması durumu sona erer, iddiasında bulunurlar,

İçine düşülen açmaz kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde ortadadır. Söz gelimi, ezilen bir grup kadın bir kez “hegemonya altına alındığında” -ayrıntılı bir siyasal stratejinin bir parçası yapıldığında- mevcut kimliklerinin bu süreç içerisinde tamamen eriyip yok olacağını ileri sürmek küstahça bir iddiadır. Bu durumda, bu insanların şimdiki halleri ile o zaman alacakları hal arasında hiçbir ilişki olmayacaktır. Eğer bu doğru ise, hegemonya altına alma süreci, tıpkı “kaba” Marksistlerin anlayışındaki “ekonomi” gibi, müstebit ve aşın totalize edici bir şeydir demektir. Gelgelelim bu kadınların şimdi, “hegemonya altına alınma öncesi” koşullarında sahip oldukları çıkarlara aşın ağırlık verildiğinde, bir kez daha -post-Marksistlerin korktuğu gibi- siyasi/ ideolojik söylemlerin önceden oluşturulmuş toplumsal çıkarlan sadece “yansıttığı” veya edilgin bir biçimde “temsil ettiği” bir ampirist temsil modeli hatasına düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalınır. Laclau ve Mouffe, her ne kadar iki ateş arasında gayet şık hareketlerle gidip gelirlerse de yürütülen operasyonun niteliği kendini, yapıtlarının metinsel tutarsızlığında ele verir. Bir orta yol bulmaya çalışan bu yazarlar, söz konusu iki alanı ne birbirinden tamamen ayırmaya ne de Hindess ve Hirst*ün yaptığı gibi bunları birbirleriyle iç içe geçirmeye yanaşırlar. Bunun yerine, bu ikisi arasında iktisadi olanın siyasi olanda mevcut bulunduğu ve bulunmadığı (ve tersi) bir “gerilim” olduğu görüşünde ısrar ederler. Ama metinlerinde, gösterenin gösterileni tamamen şekillendirdiği -siyasi hegemonyanın bizatihi toplumsal faillerin “kimliğini” yapılandırdığı- yolundaki “aşırı” görüş ile siyasi-ideolojik temsil araçlarının temsil ettikleri toplumsal çıkarlar üzerinde belirli bir *etkiye* sahip olduğunu söyleyen daha ılımlı yaklaşım arasında tereddüt etmeye devam edildiği görülür. Diğer bir anlatımla, Laclau ve Mouffe’nin *siyaset* mantığı -kadınlann, etnik azınlıkların ve benzerlerinin özgül toplumsal çıkarlarının “görece özerkliğinin korunmasına gösterdikleri yerinde ilgi- gösterendin kadiri-mutlak hükmünün ötesinde hiçbir “verili” gerçekliği kabul etmeyen bir safkan post-yapısalcı *kuramm* mantığı ile tamamen ayrı değildir.

Hegemonya ve Sosyalist Strateji en azından hiçbir anlam veremediği “nesnel çıkarlar” kavramını kesin bir dille reddederken muğlaklık sergilemez; ama bunu da önce bu fikrin iler tutar yanı olmayan bir

versiyonunu sunup sonra da anlaşılır biçimde reddederek yapar. Laclau ve Mouffe'ye göre, nesnel çıkarlar, bize üretim ilişkileri içindeki konumumuz tarafından otomatik olarak sağlanan çıkarlar gibi bir anlama gelir ki bu fikri ekonomik in-dirgemeciliğin bir türü olarak dışlamakta kuşkusuz tamamen haklılar. Fakat, görmüş olduğumuz gibi, söz konusu kavramın çatısını çatmanın daha ilginç yollan vardır. Bir nesnel çıkar, diğer şeylerin yanı sıra, aslında benim çıkarıma olan, ama böyle olduğunun şu anda farkında olmadığım bir eylem biçimi demektir. Eğer bu akıl almaz bir şeyse, buradan, benim kendi çıkarlarımın her zaman tam ve mutlak hâkimi olduğum sonucu çıkar gibi görünüyor, ki bu tamamen saçmadır. Nesnel çıkarların, toplumsal söylem alanının, bir şekilde, dışında var olmasından korkmanın hiçbir gereği yok; söz konusu ifade yalnızca, benim için şu an varolmasa bile, aslında söylemsel olarak şekillendirilmiş, geçerli çıkarların var olduğunu ima eder. Fakat bu tür çıkarları bir kez ele geçirdiğimizde geriye dönüp, eskiden içinde bulunduğumuz koşullara yeniden bakabilir ve şu an inandığımız ve istediğimiz şeylerin, bunu yapabilecek bir konumda bulunmuş olmasaydık o zaman da inanabileceğimiz ve isteyebileceğimiz şeyler olduğunun farkına varabiliriz. Ve bunu yapabilecek konumda olmak, aslında, beni o zaman yaranma olabilecek şeyi kabul etmekten alıkoymuş olan baskı ve mistifikasyondan kurtulmuş olmak anlamına gelir. Burada, sürekliliğin ve süreksizliğin, özdeşliğin ve farklılığın bir arada, işlerlikte olduğunu kaydetmek gerekir: şu anki ben, o zamanki ben değildir, ama şu an uğrunda mücadele ettiğim şeyleri eğer içinde bulunduğum koşulları daha iyi anlayabilmiş olsaydım o zaman da savunmam *gerektiğini* görebilirim. Dolayısıyla bu tutum hem kişinin her zaman kendisiyle özdeş ve önemli çıkarlarının her zaman gizliden gizliye farkında olduğu görüşüne hem de siyasi yönden kendi kendinin farkında olan bir varlık olarak şu anki ben'in, önemli çıkarlarının kişi için henüz açık seçik ortada olmadığı dönemki ben ile hiçbir ilişkisi olmadığını dile getiren "süreksizlik" fikrine ters düşer. Birinci fanteziye aşırı tepki veren post-Marksizm, siyasal yönden kısır bir konum olan ikinci fanteziye kapılma riski taşır.

Bir siyasal radikal hareketi şu değil de bu toplumsal sınıfı hegemonya altına almaya iten şey nedir? Yanıt, kesinlikle, yalnızca onun bu grubun "verili" konumunun doğru olarak yorumlanıp dönüştürüldüğünde radikal tasarıya uygun olduğuna karar vermiş olmasıdır, denilebilir. Eğer tekelci kapitalistler siyasi olarak ifade ediliş tarzlarından bağımsız hiçbir çıkara

sahip değillerse siyasal solun onlara kendi programını kabul ettirmeye çalışma amacıyla olağanüstü bir enerji harcamaması için aslında hiçbir neden yokmuş gibi görünüyor. Ama böyle bir enerji israfına girişmiyoruz, çünkü bu sınıfın *verili* toplumsal çıkarlarının, onları sosyalist olmaya, söz gelimi işsizlikten, büyük ölçüde daha az ittiğini düşünüyoruz. Feminist olmak (uzun vadede kesinlikle onlann çıkarına olan bir şey olduğu halde) erkeklerin verili çıkarları arasında değildir ve bu olgunun siyasal sonuçları oldukça nettir: bu, feministlerin, (her ne kadar bedava atın dişine bakılmasa da) o çok kıymetli siyasal zamanlarını erkekleri kazanmak için harcamalarına gerek yoktur, demektir. Bir kimsenin verili çıkarlara verdiği ağırlık -ya da onların gerçekten var olup olmadığı- meselesi siyasi pratikle, bu nedenle, can alıcı bir ilişki içindedir. Eğer kadınlarla feminizm ya da işçilerle sosyalizm arasında herhangi bir "zorunlu" ilişki yoksa, bu durumda, ulaşılacak sonuç, kendi tasarısına uygun düşen toplumsal grup hangisi olursa olsun onu kendi projesi içine çeken, feci halde eklektik ve fırsatçı bir siyaset olacaktır. Erkeklerin babaerkliğe karşı yürütülen mücadeleye öncülük etmemeleri, ya da öğrencilerin kapitalizme karşı yürütülen savaşın başını çekmeleri için hiçbir geçerli neden kalmayacaktır. Marksistlerin zaman zaman kendileri de bu hiç de cazip olmayan durum içine düştükleri için, öğrencilere hiçbir itirazı yoktur; ama entelijansiya bazen siyasal açıdan ne kadar önemli olabilirse olsun kapitalizme karşı yürütülecek savaşı yürütecek asıl birlikleri sağlayamaz. Bunu yapamazlar, çünkü üretim süreci içinde toplumsal olarak onun dizginlerini eline geçirebilecek bir yerde konumlanma-mışlardır Belirli toplumsal konumlar ile belirli siyasal formlar arasındaki ilişki işte bu anlamda "zorunlu" olan bir ilişkidir -ki bu, yeniden belirtecek olursak, bu ilişkinin kaçınılmaz, kendiliğinden, garanti altına alınmış, ya da Tann-vergisi olduğunu söylemek demek değildir. Bu görüşe ilişkin bu tür ucuz hicivler ancak post-Marksizm'in fantezileri olarak görülebilir

Göstergebilim veya söylem kuramının belirli bir kolunun bütün bir siyasal sol sektörün siyasi zeminini devrimcilikten reformculuğa kaydıran hayati önemde bir araç olduğunu görmüştük; ki bunun tam da adı geçen birinci stratejinin somut sorunlarla karşılaştığı bir dönemde gerçekleşmiş olmasının bir rastlantı olması oldukça zor Söylem kuramı, bütün şüphe götürmez içgörülerine rağmen, bu siyasal geri çekilmenin *ideolojisini* -özellikle sol "kültürel" aydınlan cezbeden bir ideoloji- hazırlamıştır. Şimdi, Laclau ve

Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Stratejide,* anti-kapita-listlikleri daha açık olsa da, ideoloji kavramı konusunda hemen hemen hiçbir şey söylemezlerken, Hindess ve Hirst radikal olarak nitelendirilmesi oldukça zor olan bir siyaset benimsemektedir. Bu yeğinleşmiş kuramsal çevrede, toplumsal sınıf veya sınıf mücadelesine dair bütün konuşmalar, aklı başında bütün sosyalist aydınların çoktan geride bıraktığı bir "ekonomizm"e panik halinde verilen bir tepkiyle "kaba" veya "indirgemeci" damgasını yer oldu. Ve bu konumun siyasal solun çeşitli kesimlerinin revaçta olan ortodoksluğu haline gelmesinden çok kısa bir süre sonra İngiliz işçi sınıfının bir kesimi endüstriyel militanlığın İngiliz emek tarihindeki en büyük, en uzun örneğini sergilemeye başladılar.

Perry Anderson'ın, post-yapısalcı düşüncedeki "söylem enflasyonu" adını verdiği şey Laclau ve Mouffe ile birlikte doruk noktaya ulaşın Laclau ve Mouffe, baş öğretmenleri Michel Foucault*nun öğrettiklerinden bile saparak bir pratiğin belirli bir söylem hattı boyunca yapılandırıldığı gerekçesiyle, "söylemsel" ve "söylemsel olmayan" pratikler ayrımının geçerliliğini tamamen inkâr ederler. Buna verilebilecek kısa yanıt, bir pratiğin pekâlâ da bir söylem gibi organize edilebileceği, ama sonuç olarak bunun bir söylem değil, bir pratik olduğu yolundadır. Bu tür şeyleri aynı başlık altında toplamak, vaaz vermekle bir kimsenin kulak zarını patlatmayı aynı başlık altında toplamak kadar gereksiz yere şaşırtıcı ve homojenize edici bir davranıştır. Bir nesneyi *anlamanın* bir yolu, bildik bir idealist hareketle, söz konusu nesnenin kendisine yansıtılır. Kayda değer ölçüde akademik bir tarzda, bir pratiğe ilişkin düşünsel analiz birdenbire onun özü olarak yeniden ortaya çıkar. Bir yapıyı niçin, yalnızca, kendisini, yapısalcı bir tarzda, söz konusu hat boyunca ele alabiliriz diye bir "menü" olarak adlandıralım ki? Bu tür bir davranışta bulunmak için hiçbir zorunluluk olmaması (Humecu Laclau ve Mouffe için hiçbir şey zorunlu değildir) yapılan davranışın masum olmaktan uzak olduğunu açığa vurur. Düşünce ile maddi gerçeklik arasındaki fark atlanarak söylem kategorisi hayatın tamamına nüfuz edecek ölçüde şişirilir. Bunun yol açacağı sonuç ideoloji eleştirisinin kuyusunu kazmak olacaktır -çünkü fikirler ile maddi gerçeklik birbirinden ayrılmaz bir şekilde birlikte verili olduğunda toplumsal fikirlerin gerçekte hangi limandan kalktığını sormanın bir anlamı kalmayacaktır. Diğer her şeyden önce gelen yeni "aşkın" kahraman söylemin kendisidir. Söylemle profesyonelce ilgilenen akademisyenlerin

post-yapısalcılık olarak bilinen ideoloji içinde, kendi şahsi zihin meşguliyetlerini bütün bir dünyaya yansıtmaları kesinlikle haddini aşmaktır. Sanki, ulaştığınız ilk düzlüğü aşan ve sizi tepelerin arkasına götürecek yolu sorduğunuz ama size High Street'ın sonundaki sol-sahne çıkışını gösteren bir tiyatro eleştirmeni gibidir post-Marksist. Kendisine göre verili hiç ya da çok az şey olan post-Marksizm'in yeni-Nietzscheci dili belirli bir siyasi kriz dönemine aittir -ki bu, işçi sınıfının geleneksel toplumsal çıkarlarının bir gecede buharlaşıp yok olmuş gibi görünebildiği ve sizi kendi hegemonik formlarınız ve çok az maddi içerikle başbaşa bırakan bir tarihsel dönemdir. Post-Marksist söylem kuramcıları fikirlerin çıktığı yeri sormaya yasak koyabilirler; ama bizim bu soruyu geri kendi üzerlerine çevirmemizi engelleyemezler. Çünkü bu kuramın kendisi gelişmiş kapitalizmin belirli bir aşamasında tarihsel olarak temellenmiştir ve bu yüzden bizzat kendisi kendi somut varoluşu içinde, şiddetle reddettiği toplumsal gerçeklik ile bilinç biçimleri arasındaki "zorunlu" ilişkinin canlı tanığıdır, ideolojilerde genellikle olduğu gibi, burada da söylem, siyaset ve çıkarlara ilişkin, "evrensel" bir tez olarak sunulan şey, her şey hakkında konuşur ama kendi olanakJılığının tarihsel temellerine gelindiğinde susar.

225

257

273

1

V. N. Voloshinov, *Maorism and the Philosophy of Language,* New York 173, s. 9.

2

***A.g.y>$_t$* s> 13>**

Thompson, *Studies in the Theory of tdeology,* s* 132.

3

örneğin bkz. William Labov, *Sodolinguistic Patterns,* Philadelphia 1972; Mal-colm Coulthard, *tntroduction to Discourse Analysis,* Harlow 1977; M. A. K. Hal-liday, *Language as Sodaî Semiotic,* Londra 1978; Gunter Kress ve Roger Hodge, *Language as ideology,* Londra 1979; Roger Fowler$_p$ *Literatüre As Sociat Discourse,* Londra 1981 ve Diane Macdonell, *Theories of Discourse,* Oxford 1986.

Rosalind Covvard ve John Ellis, *Language and Materialism,* Londra 1977, s. 73.

F18ÖN/İdeoloji

4

Bu konuya ilişkin bana ait bir tartışma için bkz. *The Function of Criticism* içinde, Londra 1984, s. 100-102.

5

Roland Barthes, *Mythotogies,* Londra 1972, s. 143. *[Çağdaş Söytenfer$_t$* çev. T. Yücel, Si mavi V. Y.$_t$ 1990]

6

Christopher Morris, *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aest-hetic ideology,* Londra 1988» s. 48-49.

7

Paul de Man, *The Resistance to Theory,* Minneapolis, 1986, s. 11.

8

Gerçeği bulmaktan çok, kendi bakış açısını desteklemeyi amaçlayan yanıltıcı söz, mugalata (ç.n.).

9

Özellikle bkz. Barry Hindess ve Paul Hirst, *Pre-Capitati$t Modes of Pro-duetion*, Londra 1975 ve *Mode of Production and Social Formation*, Londra 1977, John Frow, *Manrism and Uterary History* adlı yapıtında {Oxford 1986, s. 55-58) benzeri bir "gûstergebilimser ideoloji Kuramı geliştirmeye çalışır.

10

(Lat.) Diğer hususlarda eşitlik halinde, (ç.n.)

11

11 ► A, Cutler, B. Hindess, P. Hirst ve A, Hussain, *Marx'r's "Capita!* and Ca-pitalism Today*, cilt 1, Londra 1977, s. 222, 236.

12

***Ag.y.*, s. 237.**

13

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemony and Sociatist Strategy*, Londra 1985. (Bu kitaba yapılacak göndermelerin sayfa numaraları alıntılardan sonra parantez içinde belirtilecektir,) *[Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kar-dam-D. Şahiner, Birikim Y., 1992],

SONUÇ

Bu kitapta ideoloji kavramının tarihini ana hatlanyla aktarmaya ve ona eşlik eden kavramsal karışıldıklardan bazılarını çözmeye çalıştım. Kuşkusuz bunu yaparken aynı zamanda meseleye ilişkin kendi kişisel görüşlerimi geliştirmeye de çalıştım; şimdi son olarak bunları bir özetleyelim.

İdeoloji terimi, kullanışsız ölçüde geniş, düşüncenin toplumsal belirlenimi anlamından yanlış fikirlerin yayılmasının yönetici sınıfın doğrudan çıkarlarına olduğuna dair şüphe uyandıracak ölçüde dar fikre kadar geniş bir yelpaze oluşturan tarihsel anlamlara sahiptir. İdeoloji, çoğunlukla, göstergeler, anlamlar ve değerlerin bir egemen toplumsal iktidarın yeniden üretilmesine katkıda bulunma tarzları anlamına gelir; ama aynı zamanda siyasal çıkarlar

ile söylem arasındaki her anlamlı konjonktürü de ifade eder. Radikal bir açıdan bakıldığında ikinci anlam oldukça tarafsız iken birinci anlam aşağılayıcıdır. Bence terimin bu her iki anlamının da kendine özgü faydası vardır, ama karışıklığın büyük bir kısmı da bunları birbirinden ayırmayı becerememekten doğmaktadır.

İdeolojileri, bilinçli, iyi eklemlenmiş inanç sistemleri olarak gören rasyonalist bakış açıkça yetersizdir: ideolojinin duygulanımsak bilinçdışı, mitsel ya da simgesel boyutlarını gözden kaçırır; ideolojinin, öznenin belirli bir iktidar-yapısıyla olan canlı, görünüşte kendiliğinden ilişkilerini nasıl oluşturduğunu ve günlük yaşamın kendisine görünmez rengini nasıl kattığını fark edemez. Fakat ideoloji bu anlamda, öncelikle edimsel, retoriksel ve sahte-önermesel söylem olsa bile, bu onun önemli bir önermesel içerikten yoksun olduğu anlamına ya da ileri sürdüğü bu tür önermelerin (ahlâki ve normatif olanlar dahil), doğruluk veya yanlışlıkları bakımından değerlendirilemeyeceği anlamına gelmez. İdeolojilerin söylediği şeylerin büyük bir çoğunluğu doğrudur; öyle olmasaydı hiçbir etkileri olmazdı; ne var ki ideolojiler, aynı zamanda, yanlışlığı aleni olan çok sayıda önermeyi de kapsamlarında barındırırlar; bunun nedeni doğalarında yatan bir nitelik değil de birtakım adil olmayan, baskıcı siyasal sistemleri onaylama ve meşru kılma girişimleri sırasında çoğu kez yapmaya zorlandıkları çarpıtmalardır. Söz konusu yanlışlık, daha önce görmüş

olduğumuz gibi, epistemik, işlevsel veya türsel [genetic], ya da bu üçünün birleşimi türünden bir yanlışlık olabilir.

Egemen ideolojiler ve bazen de bunlara muhalif olanlar, sık sık, birleştirme, sahte özdeşleştirme, doğallaştırma, aldatma, kendi kendini aldatma, evrenselleştirme ve rasyonalize etme gibi araçlara başvururlar. Ama bunu her zaman ve her yerde yapmazlar; aslında ideolojilere *değişmez* nitelikler atfedilip atfedilemeyeceği tartışmaya açık bir savdır. Bizim ilgilendiğimiz şey, ideolojinin özünden çok anlamlandırmanın farklı tarzları arasında var olan, üst üste binmiş bir “aile benzerlikleri” şebekesidir. Dolayısıyla şu an ihtiyaç duyduğumuz şey ideolojiye ilişkin çeşitli özcü görüşlere şüpheyle bakmaktır: ideoloji, tarihselci açıdan bir “sınıf özne’[1]nin tutarlı dünya görüşüdür; kuram açısından toplumun ekonomik yapısı tarafından kendiliğinden salgılanır; göstergebilimsel

F20ÖN/ldeoloji öğreti açısından ise “söylemsel kapanımda karşılık gelir. Bu perspektiflerin hepsi belirli bir gerçeklik payı taşır; fakat tek tek alındıklarında kısmi ve kusurlu gözükürler. İdeolojinin kendi faillerini eyleme yönelten toplumsal formasyonun haremi ya da “bilişsel harita”yı oluşturduğu yolundaki “sosyolojik” görüş ideoloji kavramını çatışma ve çelişkilerden arındırdığı için çoğu kez gerçekten depolitize edici bir niteliktir.

İdeoloji başat biçimleri içinde çoğu kez bir tür çelişkilerin mitsel veya imgesel çözümü olarak görülür; ama bu amaca ulaşmadaki başarısını abartmak da akılsızlık olacaktır. İdeoloji ne dağınık bir söylemler kümesidir ne de yekpare bir bütündür. İtici gücü özdeşleştirme ve homojenize etme »olsa bile yine de *ilişkisel* karakteri ve aralarında sürekli arabuluculuk etmek zorunda olduğu çatışan çıkarlarca yaralanır ve parçalanır. İdeoloji tek başına, bazı tarihselci Marksistlerin ileri sürer göründüğü gibi, toplumsal birliğin kurucu ilkesi değil, bundan öte söz konusu birliği siyasi muhalefete rağmen imgesel düzeyde yeniden oluşturmaya çalışan bir şeydir. Bu özelliğiyle ideoloji, hiçbir zaman, kolaylıkla, “öte dünya işlerine dalma”, ya da bu dünya ile ilişkisini kesmiş bir şey olarak nitelendirilemez; tam tersine, ideolojiyi insani özneleri kendi yaşanan deneyimlerinin temellerinden başlayarak şekillendiren vc onları özgül toplumsal görevlerle ve toplumsal

düzenin genel-yeniden-üretimiyle ilgili değer ve inanç biçimleriyle donatan, organize edici bir toplumsal güç olarak düşünmek zorundayız. Fakat söz konusu özneler her zaman istikrarsızca ve çatışmak bir tarzda şekillendirilir. Ve ideoloji her ne kadar "özne-merkezli" olsa da öznellik meselesine *indirgenemez.* En güçlü ideolojik etkilerden bazıları parlamenter demokrasi türü kurumlarca, öznel varlık durumlarından çok gayri şahsi siyasal süreçlerce yaratılır. Aynı şekilde meta fetişizminin yapısı da insani öznenin psikolojisine indirgenebilir bir şey değildir. Söz konusu nosyonun karmaşıklığını ne ideolojiye ilişkin psikolojik kuramlar ne de ideolojiyi nesnel toplumsal yapıların hazır ve nazır otomatik sonucu olarak gören anlayışlar tam olarak karşılayabilir. Keza, ideoloji, kesinlikle, nesnel toplumsal çıkarların onları ifade edici bir sonucundan ibaret değildir; ama ideolojik gösterenler bu tür çıkarlar karşısında "yüzer gezer" şeyler de değildirler. İdeolojik söylemler ile toplumsal çıkarlar arasındaki ilişkiler, karmaşık ve değişken türden ilişkilerdir; bu yüzden ideolojik gösterenden bazen çatışan toplumsal güçler arasındaki anlaşmazlık sebebi olarak bazen ise toplumsal iktidar biçimleri ile anlamlandırma tarzları arasındaki daha içsel ilişkiler meselesi olarak' söz etmek daha uygun olur. İdeoloji, önceden-verili konumlan edilgen bir biçimde yansıtmaktan çok toplumsal çıkarların oluşumuna katkıda bulunur; ama her şeye rağmen, söylemsel kadir-ı mutlaklığı ile yasalar çıkartarak bu tür konumlan hayata geçirmez.

İdeoloji, bir "dil" meselesinden öte bir "söylem" meselesidir; anlamlandırma meselesi değil, belirli somut söylemsel etkiler yaratma meselesidir. İdeoloji, iktidarın belirli sözler üzerinde etkide bulunduğu ve kendisini onlar içine zımnen kaydettiği durumlan ifade eder. Fakat buna dayanarak herhangi bir söylemsel tarafgirlik biçimiyle, "taraflı" sözlerle ya da retorik önyargılarla aynı şey olduğu da söylenemez; ideoloji kavramı, daha çok belirli bir söz ile bu sözün olanaklılık koşullan arasındaki ilişkiye dair -söz konusu olanaklılık koşullarına toplumsal yaşamın bütün bir biçiminin yeniden üretilmesinde (ya da bazı kuramcıların söylediği gibi rekabete açılmasında) merkezi rol oynayan iktidar mücadeleleri açısından bakıldığında- bir şeyler ifşa etmeyi amaçlan Söz konusu nosyon üzerinde çahşan bazı kuramcılara göre, ideoloji, herhangi bir toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yönelik bütün metafizik ve dinsel çabalan nefretle reddeden, özünde teknik, laik ve rasyonel olan bir toplumsal söylem biçimidir; ne var ki bu görüş ideolojinin, daha "modernleştirici"

yönelimiyle önemli ölçüde çalışabilecek olan arkaik, duygulanımsal ve gelenekçi boyutlarını göz ardı eder.

Egemen ideolojilerin yapışkanlığı ve her tarafa yayılmışlığına soğukkanlılığını koruyarak bakan herhangi bir radikalin bunlann öldürücü pençesinden kurtulmak için zorunlu olan şeylere dair bir ümit besleyebilmesi pek mümkün görünmüyor; ama yine de bu tür bilinç biçimlerinin neredeyse gerçekten bir gecede dönüştürülebileceği bir mekândan söz edilebilir ve bu mekân da etkin siyasal mücadele ortamıdır. Solculara özgü bir hüsnü kuruntu değil, ampirik bir olgudur bu. Gayet mütevazı ve mahalli siyasal direniş hareketleri içinde yer alan insanlar kendilerini bu çatışmaların içsel dinamiği tarafından doğrudan doğruya devlet iktidarıyla karşı karşıya gelmiş bulduklarında siyasi bilinçlerinin kesin ve geri dönülmez biçimde değişmesi mümkün olabilir. Bir ideoloji kuramı eğer gerçekten bir değere sahipse, bu, ölüm tohumu eken inançlardan bu tür kurtuluşun pratik olarak gerçekleşmesini sağlayabilecek süreçleri aydınlatma konusunda yaptığı katkıdan dolayıdır.

EK OKUMA İÇİN

ideoloji konusuna bütün bir kitap olarak giriş arayanlar için Jorge Larrain'ın *The Concept of ideology'* si tarihsel kapsamı ve analitik gücü bakımından benzersiz bir çalışmadır. Bu kitap George Lich-theim’m *The Concept of ideology and Other Essays* adlı kitabındaki, kitaba adını veren hayli taraflı denemesiyle ve Raymond Williaım’ın, *Marsizm ve Edebiyattaki* kısa ama özlü makalesiyle desteklenebilir, Raymond Geuss’un *The Idea of a Critical Theory’si* Frankfurt Okulu'na yaptığı özel göndermeleriyle bu konuda yapılmış ciddi ve seçkin bir çalışmadır; John B. Thompson’m *Studies in the Theory of ideology'*si ise Cas-toriadis’dçn Habermas’a kadar uzanan bir alanı tarar; konuya büyük ölçüde Habermas’a sempati duyan bir tavırla yaklaşan yararlı bir yapıttır.

Bu sorunu işleyen klasik Marksist metinler, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*, Manc’ın *Kapital* in* 1. cildinde meta fetişizmine ayırdığı bölüm, Georg Lukâcs* ın *History and Class Cons*-riöHttiejs’daki “Reification and the Consciousness of the Pro-letariat” başlıklı makalesi, V. N. Voloshinov’un *Marxism and the Philosophy of Language'* ve Louis

Althusser'in *Lenin and Phi-losophy*'deki, günümüzde dillerden düşmeyen, "ideoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" adlı makalesidir.